Die Psychologie

in

Schopenhauers Erkenntnistheorie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde.

Einer

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Hermann Reeder,

Pfarrer in Dülken.

1904.

Druck von Kramer & Baum, Krefeld.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Druckgenehmigung und Lebenslauf	2
Schopenhauer erschwert sich, auch durch seine Erkenntnistheorie, den Weg zur Psychologie	3
Dennoch ist er Psycholog, und als solcher anerkannt	10
Seine Erkenntnistheorie ist mit Psychologie durchsetzt	17
Der Intellekt, seine Vermögen und Kräfte	30
Rückblick	73
Literaturnachweis	82

Die Psychologie

in

Schopenhauers Erkenntnistheorie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde.

Einer

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Hermann Reeder,

Pfarrer in Dülken.

1904.

Druck von Kramer & Baum, Krefeld.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. H. Maier.

Colloquium: 30. November 1904.

Hermann Georg Hugo Reeder, geboren am 18. 12. 1859
zu Elberfeld.

Nachdem ich das Gymnasium durchgemacht, studierte ich von 1880—83 in Leipzig, Marburg und Halle Theologie. Von 1883 bis 85 war ich Hauslehrer in Schatthausen bei Heidelberg. Die theologischen Staatsprüfungen bestand ich zu Marburg und Coblenz. 1885 wurde ich Pfarrer in Cappel auf dem Hunsrück, seit 1890 bin ich Pfarrer in Dülken.

Die Psychologie Schopenhauers ist scharf kritisirt worden. In seiner Geschichte der Philosophie sagt Fr. Harms: Schopenhauer zerlege die Seele in zwei für sich bestehende Elemente, in den Willen ohne Bewusstsein (der vom Vater stammt), und in das Bewusstsein ohne Willen (das von der Mutter herrührt). Der eine Begriff exkludiere den andern. Durch solche Zerlegung werde die Einheit der Seele aufgehoben und zum „Weltwunder schlechthin" gemacht. Ist das Ich eine Komposition aus zwei völlig ungleichartigen Elementen, dem bewusstlosen Willen, der die Substanz aller Erscheinungen sein soll, und dem willenlosen Bewusstsein, welches ein zufälliges Akzidenz ist, dessen Existenz bedingt ist durch den Organismus, die Nerven und die „Breimasse des Gehirns", — ist nicht dasselbe das Wollende, was das Wissende ist, das Handelnde, was das Erkennende, — sind sie nur pro tempore und durch einen Zufall vereint, durch ein Wunder, welches kontradiktorische Gegenteile verbindet, — dann ist damit der Begriff der Seele und des Geistes zertrümmert. Die Psychologie und Anthropologie Schopenhauers, welche er ausserdem zur Metaphysik der Wissenschaften mache, sei der Mangel seiner Philosophie. Zu Grunde liege ihr die Metaphysik der Evolutionslehre, welche jedes identische Subjekt, jedes bleibende Sein aufhebe. Der blinde unbewusste Wille sei nur ein anderes Wort für das ewige Entstehen und Vergehen ohne Kausalität, ohne Finalität. Freilich behandle Schopenhauer die Evolutionslehre anders, als z. B. Hegel. Die Entwicklungsstufen Hegels seien bei Schopenhauer wechselnde Betrachtungsweisen. Sein Verfahren gleiche mehr der Methode von Spinoza und Schelling, welche darauf beruht, dass alles, was ist, von entgegengesetzter Seite aufgefasst werden kann. In einer Evolutionslehre gebe es kein identisches Subjekt des Wissens und des Wollens, des Handelns und des Erkennens, weder in der Reihenfolge der Entwicklungsstufen, die sich absolut verändern, noch in den wechselnden Betrachtungsweisen, die sich gegenseitig exkludieren, sie verwerfe die Realität der Kräfte, welche das Werden bedingen.

Eine Seele aber könne ihrer eigenen Entwicklung und dem Wechsel ihrer Zustände nur immanent sein durch bleibende Kräfte und Vermögen. — So Harms. Aber auch mildere Beurteiler haben die Psychologie Schopenhauers für eine verfehlte erklärt. Johannes Volkelt überschreibt in seinem vortrefflichen Werk über Schopenhauer den fünfzehnten Abschnitt: dualistische Psychologie. Der Voluntarismus — dass allein dem Willen Ursprünglichkeit zukomme — habe nicht notwendig zum Dualismus geführt. Es habe sich der Intellekt aus gewissen Seiten und Stellungen des Willens unmittelbar ergeben können. Bei Fichte, der auch Erkenntnis- und Willensmensch zugleich gewesen sei, trete das mächtige Wollen als vernünftig geklärtes auf. Die dualistische Psychologie Schopenhauers sei ein Abbild seiner zwiespältigen Natur. Aber die Unmöglichkeit, auf solcher Grundlage die Einheit der Persönlichkeit zu verstehen, gebe sich bei ihm mit schlagender Naivetät kund.[1])

Und Schopenhauer will kein Psycholog sein. Mit Zorn und Spott bekämpft er die Annahme einer Seele. „Ueberhaupt ist es mit aller Psychologie nichts, da es keine Psyche gibt.“ Versetzt man eine Seele in das Gehirn, dann müsse man eine solche auch in den Magen, in die Pflanze, in den Stein versetzen. — Zwar gibt er zu, dass, wie jedem Irrtum, so auch dem der Psychologen etwas Wahres zu Grunde liege. Dieses Wahre sei, dass selbst im empirischen Bewusstsein allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann; aber auch nur ein Punkt, und auch grade nur nachgewiesen, ohne dass man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. — Auch gebraucht er das Wort Seele, wo er dessen zu bedürfen glaubt, und beweist damit, dass, wie Harms sagt, keine Philosophie ohne einen Begriff der Seele auskommt; er schreibt „Psychologische Bemerkungen“; ja, er will empirische Psychologie als einen Teil der Anthropologie gelten lassen; sie soll sich mit der „Beobachtung der moralischen und intellektuellen Aeusserungen und Eigentümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht“ beschäftigen — aber prinzipiell will er von Psychologie nichts wissen. Die spekulative Theologie und die mit ihr zusammenhängende rationale Psychologie hätten von Kant den Todesstreich empfangen. Seitdem seien sie aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man dürfe sich nicht irre machen lassen dadurch, dass hie und da das Wort beibehalten werde, nachdem man die Sache aufgegeben.[2])

Schopenhauer kann auch eigentlich kein Psychologe sein. Seine

Metaphysik macht eine brauchbare Psychologie unmöglich. Der eine, wüste, blinde, bewusstlose Wille eignet sich nicht zur Wurzel und Quelle gesetzmässigen seelischen und geistigen Lebens. Was kann der Schopenhauer'sche Wille in seiner starren, toten Unveränderlichkeit und Regungslosigkeit erklären, fragt E. von Hartmann, und antwortet: „Nichts, rein gar nichts." — Nur durch Inkonsequenz kommt er aus der Sackgasse seiner Willenslehre wieder heraus. Den einen Willen lässt er sich entfalten in einer Stufenfolge von Entwicklungsformen, sich zerteilen in zahllose Individualitäten; der unvernünftige wird vernünftig, ja moralisch; der wüste wird ein Freund der Ordnung; der freie lässt sich leiten vom Intellekt. — Der Grundgedanke Schopenhauers enthält eine tiefe Wahrheit und hat die Psychologie mächtig beeinflusst, aber gegen seine Willenslehre, so wie er sie vorträgt, musste sich starker Widerspruch erheben. R. Lehmann, der für den Psychologen Schopenhauer ein feines Verständnis hat, sagt doch: Die psychologische Natur des Willensbegriffes sei durch das blosse Wort gegeben und Schopenhauer sei sich dieses Ursprungs bewusst; aber dieser Grundbegriff seiner Philosophie decke sich keineswegs mit einer psychologisch klaren Vorstellung. Der Wille ohne Bewusstsein sei eine Abstraktion, der es an jeder realisierbaren Anschauung fehle. — „Was nennt die Psychologie heutzutage Wille und Wollen", ruft Sigwart aus. „Es darf nur an die Ausdehnung erinnert werden, die Schopenhauer diesem Worte gab, um den Umfang der Zerstörung zu übersehen. Die wissenschaftliche Sprache hat das Abstraktum „Wille" hypostasiert, und ihre Spitze hat diese Hypostasierung in dem Schopenhauer'schen Satze erreicht, dass das „Ansich" der Welt „Wille" sei; ein Wille, bei dem die Frage: „wer will?" und die Frage: „was wird gewollt?" aufhören soll, damit aber auch jede Brücke zwischen dem deutschen Sinn des Wortes und dieser Verwendung desselben abgebrochen ist. Auch Wundt schreibt in seinem Grundriss: sein psychologischer Voluntarismus sei durchaus von dem metaphysischen zu scheiden, wie ihn Schopenhauer entwickelt habe. Für ihn sei das Wollen ein zusammengesetztes Geschehen, das gerade der Beteiligung der verschiedensten psychischen Elemente an ihm seine typische Bedeutung verdanke. — Und so lehnen die meisten Psychologen den Willensbegriff unseres Philosophen als unklar und unbrauchbar ab.[3])

Auch seine Hinneigung zum Materialismus ist ein Hindernis auf dem Wege zur Psychologie. Er will allerdings ebenso wenig

zu den Materialisten als zu den Psychologen gehören, und wir müssen ihm glauben, dass ihm das Ernst ist. Der Materialismus trage schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Erkenntnis überspringe. Sehe man, wie er nach langen Mühsalen aus den Stufen der Materie als letztes Ergebnis das erkennende Bewusstsein ableitet, so müsse eine Anwandlung des Lachens der Olympier über uns kommen. Wie aus einem Traum erwachend würden wir mit einem Mal inne, dass das letzte Resultat, das Erkennen, schon beim ersten Ausgangspunkt vorausgesetzt war. Der Materialismus sei eine enorme petitio principii. Der Materialist gleiche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem Zopf in die Höhe ziehe. Auch die bewunderungswürdige Zweckmässigkeit der Natur vermöge diese Philosophie der Barbiergesellen und Apothekerlehrlinge nicht zu erklären, und erst recht komme man durch Topfkucken, durch Tiegel und Retorte nicht zum Kern der Dinge. — Allein, solchen Aeusserungen stehen zahlreiche andere gegenüber, die durchaus materialistisch klingen. Die Philosophen vor Kant, wenige ausgenommen, hätten die Erklärung des Hergangs unseres Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie hätten den Ausgang genommen von einer sogenannten Seele, einem Wesen, dessen innere Natur im Denken bestände. Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib geraten, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide. Daher stamme die Verachtung des Leibes. Auch Kant habe noch nicht von Gehirn und Gehirnfunktionen zu reden gewagt. Er aber lasse — was er eben an den Materialisten verhöhnte! — den Intellekt aus dem Organismus entspringen. In seiner Antrittsvorlesung als Dozent sagt er: Der Intellekt sei ein Gegenstand der Natur, eine Funktion des menschlichen Leibes, wie alle anderen Funktionen an einen Teil gebunden, an das Gehirn. Wie der Magen verdaue, wie die Leber Galle absondere, so sondere das Gehirn Vorstellungen ab. Er vergleicht das Gehirn einer Fabrik, einer Maschine, einem Filter. Dieselbe Kraft, die im Magen arbeite, bilde im Hirn Gedanken. Das Leben sei ein Verbrennungsprozess, die bei demselben stattfindende Lichtentwickelung sei der Intellekt. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weise das Geistige im Menschen als Produkt des Physischen nach. — Ja, die Physiologie hat es ihm angetan. Die Philosophie muss sich in Uebereinstimmung halten mit dieser Wissenschaft. Eine Philosophie,

welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt ignoriere, sei einseitig und unzureichend. Vor allem muss die Psychologie Physiologie werden und die „psychischen Vorgänge als Wirkung physischer Ursachen im Organismus ansehen". – Die Behauptung nun aber: die Seele, der Geist, sei das Produkt des Körpers, ist der Standpunkt des Materialismus und dieser ist kein Boden für Psychologie. Treffend schreibt Harms: Innerhalb des Materialismus gebe es nur Gradunterschiede zwischen dem Geist und dem Körper, wobei immer die Position auf der einen und die Negation auf der anderen Seite sich finde, und ein fortwährender Uebergang von der einen Seite zur andern vollzogen werde. Das hindere zu einem bestimmten Begriff von Materie und Geist zu gelangen, auf dem eine Wissenschaft aufgebaut werden könnte. Der Körper könne nicht in seinem Wesen erkannt werden, wenn beständig geistige Erscheinungen störend dazwischen treten, ebensowenig aber der Geist, wenn körperliche Vorgänge hindernd in den Weg kommen. So werde weder Physik noch Psychologie möglich. — Frauenstädt redet von der Relativität der Behauptungen Schopenhauers. Man dürfe sie nicht pressen. — Neben seiner Neigung zu oft hässlichen Ausfällen gegen solche, die nicht einer Meinung mit ihm sind, verleiden allerdings die vielen Uebertreibungen und Widersprüche das sonst so anziehende Studium seiner Werke. Man wird müde vom Wechseln des Standpunktes, vom Umdenken — müssen. So liegt den materialistischen Aussagen des Philosophen der Gedanke zu Grunde, den Leib zu seinem Recht kommen zu lassen. Er hatte sich zu eingehend mit Naturwissenschaft, Anatomie und Physiologie beschäftigt, um die Lehre von einer immateriellen Seele leichthin nachzusprechen. Aber er übertreibt nun seine Bedenken wieder, er wird ungerecht gegen die, welche meinen, den Gedanken einer Seele fassen zu können, und erschwert sich den Weg zu einer brauchbaren Psychologie.[4])

Geradezu zu verschliessen scheint er sich aber den Zugang zur Erforschung der Seele durch seine erkenntnistheoretischen Grundsätze. Der Materialismus Schopenhauers war eine Inkonsequenz. Seine wirkliche Ueberzeugung ist der Phänomenalismus. Wer will etwas Sicheres sagen über die „zerflatternden" Erscheinungen der rätselhaften Welt, in der wir wie im Traume wandeln? Unsere Vorstellungen sind Phantasmagorien. — Schopenhauer ist Solipsist. Die Welt ist meine Vorstellung. Alles Forschen und Schliessen führt keinen Schritt über meine Vorstellung hinaus. Wir bleiben

bei uns, oder vielmehr ich bleibe bei mir mit meinem Erkennen und drehe mich wie das Eichhörnchen im Rade. Die transsubjektive Welt deckt der Schleier des Geheimnisses. — Nun, so ist es doch, sollte man meinen, wenigstens möglich, sich selbst zu erkennen? Aber auch das ist ausgeschlossen. Denn, so sagt ein Hauptgesetz der Erkenntnistheorie: kein Objekt ohne Subjekt, aber auch kein Subjekt ohne Objekt. Sich selbst kann das erkennende Subjekt nicht Objekt werden; von ihm gilt „der schöne Ausspruch des heiligen Upanischad: Id videndum non est; omnia videt". Das Subjekt kann sich nicht vom Erkennen trennen und doch das Erkennen erkennen. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand da ist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Subjekt des Erkennens hat kein unabhängiges substanzielles Dasein. Es ist eine blosse Erscheinung. Wie sollte es sich erkennen, da es doch nichts ist! Richtet es sich nach innen, so erkennt es zwar den Willen, aber das ist keine Selbserkenntnis, sondern Erkenntnis eines Andern. Auf den Einwand: ich erkenne nicht nur, sondern ich weiss auch, dass ich erkenne, sei zu antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „Ich weiss, dass ich erkenne", sagt nicht mehr als: „Ich erkenne", und dieses, ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „Ich".

Schopenhauer, so urteilt v. Hartmann, ist weit entfernt von der Einsicht Kants, dass das Subjekt, insofern wir auf dasselbe als auf die abstrakte Form des Bewusstseins reflektieren und es uns als solche zum Bewusstsein bringen, selbst als Objekt angeschaut wird. Volkelt aber meint, unser Philosoph habe mit der falschen Deutung und Uebertreibung des Grundsatzes der Korrelativität einen unglücklichen Schritt getan. Gäbe es kein Erkennen seiner selbst, so müsste das Subjekt in dem Wahn leben, dass es ausser den Objekten schlechterdings nichts gebe. Schopenhauer gerate durch seine Lehre auch mit sich selbst in Widerspruch; denn seine Schriften seien von psychologischen Behauptungen, also von tatsächlich ausgeübter und verwerteter Selbsterkenntnis des Subjekts, durchzogen; am grellsten aber komme er dadurch in Konflikt mit seinen Worten, dass er dem Subjekt ausdrücklich ein Erkennen seiner selbst als eines wollenden zuschreibe. — In der Tat, unsere Abhandlung wird zeigen, wieviel Schopenhauer auch vom erkennenden Subjekt erkannt hat. Er weiss viel zu sagen von den flatternden nichtigen Erscheinungen der Welt; er weiss viel zu be-

richten von dem, was in Anderer Herzen vorgeht; er weiss auch, wie wir empfinden, schauen und denken. Spinoza behält Recht: „das Licht erleuchtet zugleich sich selbst und die Finsternis“. Es ist eine matte Verteidigung einer verfehlten Ansicht, wenn unser Philosoph schreibt: Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntniskräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft bekannt seien. Diese sind uns nicht dadurch bekannt, dass das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urteile vorhanden sein: vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit eben in jenen Erkenntniskräften mehr oder weniger bestimmt unterschied.“ — Richtig ist an der Behauptung Schopenhauers, dass bei der Selbstbeobachtung immer ein Rest übrig bleibt. Wir können uns erkennen, wie wir waren, nicht, wie wir sind. „Da zweifellos die bewusste Beobachtung unserer selbst einen in uns vorgehenden psychischen Prozess zum wenigsten unterbricht und stört, wenn sie ihn nicht ganz aufhebt, so scheint es, als könne die innere Beobachtung niemals zu reinen Resultaten führen“, gibt auch Windelband zu; und v. Hartmann sagt: „Es ist ein Widerspruch, dass in demselben Bewusstseinsakt die Bewusstseinsform zugleich Form und Inhalt sei.“ Aber, davon abgesehen, ist das erkennende Subjekt erkennbar. Es tritt sich sogar kritisierend gegenüber, es lobt und tadelt, täuscht und überlistet sich. Auch Schopenhauer kennt das Doppel-Ich. In meinem Kopfe, so bekennt er, gibt es eine stehende Oppositionspartei, die gegen alles, was ich getan, polemisiert.[5])

Aber noch eine andere folgenschwere Behauptung stellt er auf im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit des Subjekts. Die seelischen Vorgänge — er dürfte es eigentlich nicht wissen — liegen ausserhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde; nur die materiellen Veränderungen verlaufen in kausalem Zusammenhang. — Zwar kann er auch hier seine Grundsätze nicht durchführen. Er verknüpft die inneren Vorgänge nach Erkenntnis-Grund und -Folge und nach dem Gesetz der Motivation; auch die Associationen, Erinnerungen, Stimmungen sind durch die Brücke der Kausalität verbunden. Aber es soll nicht also sein, und in der Einteilung, die er von der Notwendigkeit gibt, lässt er die psychologische fehlen. — Lehmann erklärt diese Ansicht Schopenhauers für eine seiner seltsamsten. Behaupte er doch anderwärts,

dass jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im ganzen und an und für sich erkenne, und bilde doch die Lehre von der durchgängigen Motiviertheit der Willensakte, wie er sie zuerst im § 43 der „vierfachen Wurzel“ aufgestellt, einen der Grundpfeiler seines Systems; ja er fasse eine längere wichtige Auseinandersetzung in den Schlusssatz zusammen: kein Wille agiert ohne Kausalität. — Aber Schopenhauer steht nicht allein mit seiner Anschauung. Die neuere Psychologie hat sie als nicht unberechtigt anerkannt. Es geht nicht alles streng ordnungsmässig und mechanisch zu in unserem Innern; es ist fraglich ob die „Formen des Erklärens, bis zu denen wir bisher gelangt sind, auch die letzten und höchsten sind“; die Pole der Erde und die Pole unseres geistigen Lebens sind noch unbekannt. Schon Kant hatte mit seiner Lehre vom intelligiblen Charakter diese Wahrheit betont. Schopenhauer preist ihn dafür; hier zeige er sein unsterblich Verdienst besonders herrlich. — Wie gesagt, auch hier liegen scharfsinnige Beobachtungen einer einseitig ausgebildeten Ansicht zu Grunde. Schopenhauer hat auch die erkenntnistheoretischen Grundsätze, die ihn leiteten, eingeschränkt und abgeschwächt, aber sie haben doch seine Psychologie nachteilig beeinflusst. Erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen erschweren die Erörterung psychologischer Fragen. Die Erkenntnistheorie unseres Philosophen droht durch die Behauptung von der Unerkennbarkeit des Subjekts die Psychologie überhaupt, durch die von der Beschränkung der kausalen Verknüpfung auf die Aussenwelt die Psychologie als Wissenschaft aufzuheben. Sie wird „heimatlos“ in seinem System.[6])

Schopenhauer will kein Psycholog sein; er kann es eigentlich nicht sein, weil er sich den Weg zur Erkenntnis der Seele verbaut — und dennoch ist er es. Man hatte, sagt er, seit den ältesten Zeiten den Menschen als Mikrokosmos angesprochen, ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makroanthropos nachgewiesen, sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpft. Offenbar ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen zu verstehen, als den Menschen aus der Welt; denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewusstsein, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äusseren Anschauung zu erklären, nicht umgekehrt. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern. Hier ist die Pforte zur Wahrheit; hier liegt der Schlüssel zum Rätsel der Welt; hier darf man hoffen, das Wesen aller

Dinge zu erfassen. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt in dem, was man Geistesphilosophie genannt hat; alle andern Wege führen nur bis zum Problem, aber nicht zur Lösung. „Das Selbstbewusstsein als Quelle der metaphysischen Welterklärung, das ist eben der gemeinsame Ausgangspunkt des nachkantischen Idealismus, und dieser ist nicht festzuhalten, ohne dass psychischen Vorgängen und dementsprechend der psychologischen Betrachtungsweise eine mystisch-transcendente Bedeutung zugewiesen wird. Bei Fichte und Schelling kommt ausschliesslich einem einzelnen Akt des philosophischen Denkens, der „intellektuellen Anschauung", jene transcendente Geltung zu; Schopenhauer dagegen legt der Gesamtheit der Bewusstseinstatsachen, soweit sie sich auf das Gefühls- und Willensleben erstrecken, metaphysische Bedeutung bei. Er versteht unter innerer Erfahrung tatsächlich nichts anderes, als was die neuere Philosophie ganz allgemein darunter zu verstehen pflegt, den Zusammenhang der Bewusstseinstatsachen, wie er sich der Beobachtung ergibt. Diesen Zusammenhang in möglichster Vollständigkeit zu bestimmen, ist bekanntlich genau die Aufgabe, welche sich unter den modernen Wissenschaften die empirische Psychologie gesetzt hat." — Diese Worte Lehmanns sagen, dass Schopenhauer empirischer Psychologe ist im modernen Sinne. Er ist es aber auch in seinem eigenen Sinne. Wie wir schon anführten, versteht er unter empirischer Psychologie die aus Erfahrung geschöpfte Kenntnis der moralischen und intellektuellen Aeusserungen und Eigentümlichkeiten des Menschengeschlechts und der einzelnen Individuen. Wahrlich, an solcher Kenntnis hat es ihm nicht gemangelt. So sehr es seiner Theorie widerstreitet, er hat doch auch in anderer Herzen gelesen und sie verstanden. Alle seine Schriften sind des ein Zeugnis. Man braucht nur sein beliebtestes Werk, die Parerga, zur Hand zu nehmen und die Ueberschriften der Abschnitte zu lesen, um einen Einblick zu gewinnen in seine Menschenkenntnis und reich von ihm belehrt zu werden. Fast kein Gebiet des Seelenlebens ist hier übergangen, das Kleine und Grosse, das Gute und Schlechte wird mit Begeisterung erhoben oder mit Unwillen getadelt. Männer und Frauen, Kinder und Greise, Gebildete und Ungebildete, Deutsche und Fremde unterliegen seiner geistvollen, freilich nicht selten ungerechten Beurteilung; selbst das religiöse Leben der Einzelnen wie der Völker gibt ihm Stoff zum Denken und Kritisieren. — Aber unter empirischer Psychologie ist noch mehr zu verstehen. Wolff hat die

Psychologie in rationale und empirische eingeteilt. Die rationale soll aus metaphysischen Begriffen das Wesen der Seele erkennen, die empirische aus der Erfahrung. Der empirischen ist aber, vor allem durch Locke, noch eine besondere Aufgabe zugewiesen worden. Sie soll das Fundament legen, auf dem das Gebäude der Philosophie ruhen könne. Locke zweifelte an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis und wollte durch eine Untersuchung über den Ursprung der Vorstellung über diese Möglichkeit die Entscheidung treffen. Diese Art der Forschung hat durch Locke grossen Einfluss erlangt. Auch Schopenhauer hat sie nachgeahmt. Seit Plato und Aristoteles sei die Philosophie ein fortgesetzter Missbrauch allgemeiner Begriffe gewesen. Locke habe sich endlich auf den Ursprung der Begriffe besonnen. Kant sei dieser Bahn gefolgt, aber er habe doch die Empirie noch vernachlässigt. — Die Fortschritte der empirischen Wissenschaften und die Vorliebe für Physiologie führten Schopenhauer zu Locke, ja zu Bako zurück. Seine Philosophie steht so sehr auf dem Boden der Naturwissenschaft, dass er immer wieder in den Verdacht kommt, Materialist zu sein. Seine ganze Lehre von dem sensualen und intellektuellen Teil unserer Erkenntnis ist eine physiologische. Und sie ist wertvoll. Kant, so schreibt Volkelt, habe sich ausschliesslich für die apriorischen Formen des Erkenntnisvermögens interessiert; auf die Empfindungen dagegen sei er nirgends eingegangen. Zu Fragen und Untersuchungen sei er durch den Reichtum der Empfindungswelt nicht gereizt worden. Hier unterscheide sich Schopenhauer vorteilhaft von ihm. Er habe wenigstens einem Empfindungsgebiet, den Farben, eine sorgfältige und eingehende Untersuchung gewidmet. Auch der Art und Weise, wie der intuitive Verstand aus den Empfindungen die gegenständliche Welt gestaltet, gehe er an den Gesichtsempfindungen ins Einzelne nach und man folge seinen Erörterungen gerne; denn, verführe er auch etwas grob, verfalle er vielfach in einen gewissen physiologischen Mystizismus, so wisse er doch durch seine klaren und entschiedenen Gesichtspunkte Ordnung in die Sache zu bringen. — Zuweilen scheint es, als lehre unser Philosoph sogar schon eine Art psychophysischen Parallelismus und zwar einen doppelten, zwischen Gehirn und Denken und zwischen Leib und Wille. Jeder Gedanke werde im Hirn von einer chemischen Stoffumsetzung begleitet, behauptet er. Und dann: Man habe gemeint, dem Willensakt als Ursache folge die Bewegung des Leibes als Wirkung. Allein das sei falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willens-

akt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und beide als durch das Band der Kausalität verknüpft: sondern beide sind eins und unteilbar. Zwischen ihnen ist keine Succession, sie sind zugleich, sie sind eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen; was nämlich der inneren Wahrnehmung sich als Willensakt kundgibt, stellt sich in der äusseren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. In der Reflexion allein sind Wollen und Tun verschieden, in der Wirklichkeit sind sie eins. Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind keine eigentlichen Willensakte, sondern blosse Ueberlegungen der Vernunft. — Dieser psycho-physische Parallelismus Schopenhauers ist allerdings von dem der Neuzeit in sofern verschieden, als die neuere Psychophysik oder physiologische Psychologie das Physische und das Psychische als zwei Reihen von Erscheinungen auffassen, deren Identität „ein regulatives Prinzip, aber keine metaphysische Entdeckung" ist, wie Lehmann sich ausdrückt. „Dem Problem des Seins selbst nahezutreten, kann, nach Wundts Ansicht, der psychophysische Standpunkt sich nicht unterfangen". Schopenhauer dagegen erklärt: Der Leibesakt gibt uns die Erscheinung, das Nichtreale; der innere Vorgang gibt uns das Wesen der Dinge.[7])

Also Schopenhauer ist empirischer Psychologe. Und er ist noch mehr. Lehmann behauptet: unser Philosoph verwechsele pyschologische und metaphysische Erkenntnis. Das zeige u. a. seine Par. II, 20 ausgesprochene Ansicht über empirische Psychologie. Er weise hier die rationale Psychologie zurück mit Berufung auf Kant, füge dann aber das sehr unkantische Argument hinzu: „Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik in allen ihren Teilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten als Psychologie." Hier sehe man deutlich, dass es eine bestimmte Grenze zwischen Psychologie und Metaphysik für Schopenhauer nicht gebe, beide Erkenntnisarten seien nicht prinzipiell geschieden. Er durchbreche auch mit seinen psychologischen Behauptungen die Schranken einer sogenannten empirischen Betrachtung völlig. Harms ist der Ansicht, dass das nicht anders sein könne. Keine Philosophie sei ohne einen Begriff der Seele, aber auch kein Begriff der Seele sei denkbar ohne Philosophie. Die „empirische" Psychologie nenne sich zwar also in scheinbarer Bescheidenheit, hege aber doch die Meinung, zugleich die wahre Philosophie zu sein. Ich führe diese Sätze aus Lehmann und Harms an, weil in der Tat auch Schopenhauer sich nicht mit

empirischer Psychologie begnügt, sondern in gewissem Sinne rationaler Psycholog wird. „Empirische Wissenschaft, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleicht einem Antlitz ohne Augen“. Der Philosoph „gleicht dem Uhrmacher, der aus dem Einzelnen ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat“, der Empiriker „den Genfer Arbeitern, deren einer lauter Räder, der andere lauter Federn, der dritte lauter Ketten macht“. — Selbst Kant konnte sich bei seiner Ablehnung der rationalen Psychologie nicht beruhigen. Er forderte eine „Metaphysik der denkenden Natur“. Welchen Inhalt, fragt J. B. Meyer, könnte diese Metaphysik haben? „Man sollte denken, die rationale Psychologie wäre die einzig mögliche Metaphysik der denkenden Natur“. Nach Kant soll es zwar keine rationale Psychologie als Doktrin geben, aber als Disziplin erkennt er sie an. Der Nutzen der psychologischen Idee bestehe darin, dass sie die unzulänglichen und deshalb unberechtigten materialistischen wie spiritualistischen Erklärungen abweise und dass sie ein Prinzip der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele darbiete. Schopenhauer will von dem allem nichts wissen, dafür verfällt er aber in die materialistischen und spiritualistischen Erklärungen, vor denen Kant warnte. In der Tat ist er als metaphysischer Psychologe Materialist, so sehr er es leugnet. Auch Kant nahm an, dass es an sich möglich sei, dass ein Zusammengesetztes, die Materie, denken könne. Er nahm es nicht an, um dem Materialismus eine Konzession zu machen, sondern weil er den Schluss von der Einheit des Bewusstseins auf eine einheitliche Seelensubstanz nicht zugab. Schopenhauer stellt sich rückhaltlos auf den Standpunkt der Materialisten: „Kann die Materie, ihr wisst nicht warum, zur Erde fallen, so kann sie auch, ihr wisst nicht warum, denken; nehmt ihr im Menschenkopfe, als deum ex machina, einen Geist an, so müsst ihr auch jedem Stein einen Geist zugestehn. Kann eure tote und rein passive Materie als Schwere streben, oder als Elektrizität anziehen, abstossen und Funken schlagen, so kann sie auch als Gehirnbrei denken.“ Und sie kann es nicht nur. Unser Philosoph liebt es nicht, mit Vielleicht-Möglichkeiten oder -Unmöglichkeiten zu rechnen. Er stellt schroffe Behauptungen auf, zum Teil haben wir sie schon gehört. Das Gehirn ist die Seele; das Denken besteht in Bewegungen der Gehirnteile; so lehrten die französischen Materialisten. Nicht anders lauten viele Aussagen Schopenhauers. Nicht nur ist das Vorstellen auch ihm eine gewisse „Bewegung der

Breimasse im Hirnschädel", er weiss es noch besser: Das bewusste Denken geht auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewusste im Innern der Marksubstanz vor. Die Intelligenz eines Menschen hängt ab von dem Verhältnis des Hirns zur Masse des Rückenmarks und der Nerven etc. — Freilich kann er, wie wir ebenfalls schon wissen, von einem andern Standpunkt aus anders urteilen. Monismus ist entweder Materialismus oder Spiritualismus. Schopenhauer schwankt zwischen beiden hin und her. Die Materie ist ihm auch durch den Geist bedingt und steht in ihm und durch ihn allein da. Die Seele wird das Sein und Wesen aller Dinge. Zuletzt, so führt er aus, handle es sich um die Frage, ist die Materie blos in unserer Vorstellung oder sie ist auch unabhängig davon. Im zweiten Falle wäre sie das Ding an sich und wer das zugebe, müsse Materialist sein und die Materie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen. So habe denn auch die Lockesche Behauptung von der Realität der Materie unter Condillacs Vermittlung zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt, der in Hollbach sein Extrem erreicht habe. Den Gegensatz bilde der Idealismus Berkeleys. Fichte oder gar Hegel kämen nicht in Betracht. Auch nicht der „Spiritualismus als Annahme einer zweiten Substanz, ausser und neben der Materie, einer immateriellen Substanz". Gegen den Materialismus sei das wahre Rettungsmittel nicht der Spiritualismus, sondern der Idealismus, der den Schwerpunkt des Daseins ins Subjekt verlege. Nicht, wie im Spiritualismus, sei die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit der Materie vom Erkennenden nachzuweisen. Das sei nicht so leicht, aber χαλεπὰ τὰ καλὰ. — Hier macht Schopenhauer einen Unterschied zwischen Idealismus und Spiritualismus, der für unsere Sache nicht von Bedeutung ist. Beide lassen den Leib nur eine Form oder ein Produkt der Seele sein und bilden den Gegensatz zum Materialismus. — Die ganze Aprioritäts- und Vermögenslehre unseres Philosophen auf dem Grunde des Solipsismus und Phänomenalismus sind eine Art rationale Psychologie in idealistischem oder spiritualistischem Sinne. Es ist auch lehrreich, zu beobachten, wie er immer wieder „nach innen sieht". Es ist, als suche er den „ewigen Punkt", dieses Problem der rationalen Psychologie.[8])

Endlich ist Schopenhauer noch Psycholog in ganz besonderem Sinne. Aus dem Menschen erklärt er die Welt, und zwar aus sich selbst. Er ist der persönlichste unter allen Philosophen. Die strenge Einheit seines Systems, von der er so gerne redet, ist seine

eigenartige Persönlichkeit. Volkelt schildert diese eigenartige Persönlichkeit in markigen Zügen. Schopenhauer gehöre zu den Menschen, in deren Brust zwei Seelen wohnen. Die eine fesselte ihn mit „klammernden Organen“ an die blinden gierigen Mächte des Irdischen; die andere beflügelte ihn und hob ihn „zu den Gefilden hoher Ahnen.“ Er sei das Gegentheil einer ausgeglichenen, zu reiner Klarheit vermittelten Persönlichkeit. Hohes und Niedriges, Licht und Dunkel, stille selbstlose Hingegebenheit und stachelnde selbstische Heftigkeit streiten um seine Seele. Er gehöre zu den grossen Zwiespältigen, unheimlich Abgründlichen, in der Weise Augustins, Abälards, Rousseaus, R. Wagners, Ibsens. In ähnlicher Weise haben Gwinner, Lehmann, der ihm seelenverwandte Nietzsche geurteilt, und zuletzt Paulsen. Indem Schopenhauer das Wesen der Welt enthüllt, lässt er uns in sein Herz schauen. Der wilde, blinde Wille, der aber trotzdem aus der Finsternis zum Licht, aus dem All zur Persönlichkeit, aus der Ruhelosigkeit zum Frieden strebt, es ist der Wille unseres Philosophen. Und der Intellekt, der Knecht des Willens, der Gaukler, unfähig zum Erkennen und doch reich im Anschauen, stark im Urteilen und Denken, selig in der Befreiung von den Fesseln seines Drängers, es ist der Geist dessen, der ihn so arm und so reich zu schildern vermag. Schopenhauer hat erlebt was er sagt. Wo aber eine tiefe hohe Seele mit all ihren Mängeln und Kräften sich ehrlich und rückhaltlos uns enthüllt, da giebt es zu lernen, da erhält die Psychologie Anregung und Förderung.

Schopenhauer ist sich dessen auch bewusst, dass er als Psychologe etwas geleistet hat. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Farbenlehre sagt er: seine Ausführungen machten erst ein gründliches Verständnis der Kant'schen Lehre von den ebenfalls subjektiven intellektuellen Formen aller unserer Erkenntnisse möglich und gäben daher eine passende philosophische Vorschule ab. Und im Anfange des Kapitels über den Primat des Willens im Selbstbewusstsein, in dem er seine psychologischen Grundanschauungen darlegt, rühmt er, man könne von ihm mehr lernen, als in vielen systematischen Psychologien zu finden sei.

Und seine Verdienste um die Seelenlehre werden anerkannt. Ich will nur ein lobendes Urteil der am Anfang erwähnten harten Kritik gegenüberstellen. Am Schluss seiner kritischen Untersuchungen über den Primat des Willens schreibt M. Joseph: Methode finde man in Schopenhauers psychologischen Erörterungen zwar nicht, auch keine bis zu den Elementen durchgeführte Analyse. Aber geniale

Konzeptionen, lichtvolle Gedanken habe er in grosser Fülle gehabt. Dadurch habe er mehr als irgend ein anderer eine radikale Umwälzung in der Auffassung des Seelenlebens herbeigeführt. Jeder Psychologe erachte es gewissermassen als eine Ehrenpflicht, sich mit Herbart auseinanderzusetzen, um sich alsbald himmelweit von ihm zu entfernen. Allein, wenn es etwas Grosses sei, die Psychologie bis zu einem gewissen Grade selbstständig gemacht und eine strenge, beiläufig falsche, Methode in dieselbe eingeführt zu haben, so müsse es nicht minder wichtig erscheinen, dass Schopenhauer alte Irrtümer gestürzt und neue richtige Bahnen gewiesen habe, auf welchen die Detailforschung sich mit Erfolg bewegen könne. Es sei zu hoffen, dass eine Geschichte der deutschen Psychologie im neunzehnten Jahrhundert unserm Philosophen den ihm gebührenden Platz anweisen werde.[9])

Ueber die Psychologie Schopenhauers ist viel geschrieben worden, besonders über die der Metaphysik.[10]) Hier soll die Psychologie der Erkenntnistheorie in Kürze dargestellt und beurteilt werden.

Der Schopenhauerschen Philosophie liegt eine Erkenntnistheorie zu Grunde. Freilich, sagt Volkelt, dürfe man dieses Wort nur in allgemeinerem Sinne nehmen; gewisse Ansprüche, die man an die moderne Erkenntnistheorie stelle und die sich zum Teil auch schon bei Kant erfüllt fänden, würden von Schopenhauer nicht befriedigt. Die Grundfrage, wie sie jede ihrer Aufgabe bewusste Erkenntnislehre stellen müsse, käme bei ihm nicht an entscheidender Stelle vor. Er setze die Frage, ob und inwieweit Erkenntnis möglich sei, nicht an die Spitze seiner Untersuchungen, weder in allgemeiner Fassung noch in irgend einer eingeschränkten Form. Aber auch abgesehen von diesem Mangel sei seine Erkenntnistheorie von unreinem Gepräge; sie sei von metaphysischen Annahmen durchsetzt; der Subjektivismus gehe in metaphysischen Dualismus über; aus der Unfähigkeit unseres Bewusstseins, das Ding an sich zu erkennen, werde die Lehre von der gänzlichen Andersartigkeit des Dinges an sich; der kantische Vorstellungs-Idealismus gleite in indischen Traum-Idealismus, in Romantik hinüber etc. — In der Tat ist die Schopenhauersche Erkenntnistheorie weder originell — sie ist kantisch — noch konsequent; aber sie ist, wie wir sehen werden, auch noch aus einem anderen Grunde „unrein“.

In einer, zum siebzigsten Geburtstag Sigwarts veröffentlichten Schrift: „Logik und Erkenntnistheorie", grenzt Heinrich Maier die Gebiete für die logische und erkenntnistheoretische Arbeit scharf ab. Ein beträchtlicher Teil der Funktionen, die man gewöhnlich unter der Bezeichnung des Denkens zusammenfasst, sei aus dem Bereich des logischen Interesses auszuscheiden. Das unwillkürliche Auftreten und das spontane Aufsuchen von Wahrnehmungen oder Vorstellungen, das unbeherrschte Spiel des Ideenablaufs und die willkürliche Reproduktion, die beabsichtigte, zu irgend welchem Zweck gewollte Auslösung von Gedankenreihen, die der diskursiven Gliederung sich entziehende Intuition, wenn es eine solche gibt, und was man sonst noch als „Denken" betrachten mag — das alles falle in die prälogische Sphäre des Denkens. Die logische Reflexion beginne da, wo der Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Gedachten auftaucht und das Bewusstsein der Denknotwendigkeit sich einstellt. Insofern nun die Logik die Bedingungen und Formen des wahren Denkens fixiert, müsse sie als Erkenntnislehre gefasst werden und begegne sich dann mit der philosophischen Disziplin, der man das menschliche Erkennen als spezifisches Untersuchungsobjekt zugewiesen habe, mit der Erkenntnistheorie. Diese habe in erster Linie die objektive Geltung und den absoluten Wirklichkeitswert des Erkennens und seiner einzelnen Faktoren zu prüfen, die Tragweite und die Grenzen der Erkenntnis festzustellen und, wenn das überhaupt möglich sei, die subjektiven und die transsubjektiven (extramentalen) Elemente derselben zu scheiden. Die Erkenntnistheorie sei die Logik der Metaphysik. — Worauf es nun bei diesen klaren Auseinandersetzungen Maiers für uns ankommt, ist das Folgende: In charakteristischer Weise, fährt er fort, komme der Zusammenhang von Logik und Erkenntnistheorie auch in dem Verhältnis zum Ausdruck, in welchem die Untersuchungsmethoden der beiden Wissenschaften zu einander stehen. Logik und Erkenntnistheorie haben Interesse an den Erkenntnisakten, nicht sofern diese psychische Vorgänge sind, sondern sofern sie einen bestimmten Geltungswert in sich schliessen. Darum verzichtet die logische wie die erkenntnistheoretische Forschung auf die Hülfe der Psychologie, genauer der genetisch erklärenden Psychologie. Die Verfolgung der Genesis der Vorstellungen und Erkenntnisfunktionen könne nicht über deren logischen und absoluten Geltungswert entscheiden. Denn in der psychologischen Forschung seien die logischen Normen Tatsachen, wie andere, und sie habe an sich kein Mittel, zu ent-

scheiden, was als wahr und was als falsch gelten solle. Zudem arbeite sie mit Begriffen, wie Subjekt, Objekt, Ding und Eigenschaft, Kausalität, Wechselwirkung, Zeit, Raum, Bewegung, Veränderung u. s. f., mit deduktiven und induktiven Methoden, lauter Denkelementen, Synthesen oder Erkenntnisoperationen, die der logisch-kritischen Forschung bedürften, wenn die Psychologie ihr wissenschaftliches Ziel erreichen wolle, ein System vollkommen wahrer psychologischer Sätze zu bieten. — Auch die Erkenntnistheorie könne sich nicht auf die Forschung der genetischen Psychologie stützen. Es sei ja nicht so, dass der Psycholog über dem Wechselspiel von erkennendem Subjekt und transsubjektivem Gegenstand als unparteiischer Zuschauer stände. Die psychische Wirklichkeit ist ihm nur in der inneren Wahrnehmung, also im vorstellenden Erkennen, gegeben. Und selbst wenn er sich in die ersten Anfänge des Bewusstseins in der Seele des Säuglings zurückversetzen könnte, um von hier aus das allmähliche Werden und Wachsen der Erkenntnis zu verfolgen: immer wären ihm lediglich psychische Erscheinungen gegeben. Die psychologische Forschung böte ihm schlechterdings keine Möglichkeit, über den Bannkreis des subjektiven Bewusstseins hinauszukommen, und zu ermitteln, ob bezw. inwieweit die werdenden Vorstellungen und Urteile durch ein transsubjektives Objekt bedingt und bestimmt seien. Denn die physikalischen bezw. chemischen Reizvorgänge und die physiologischen Nervenprozesse, welche die Voraussetzung für die Entstehung der Empfindungen bilden, zeigen uns keine transsubjektive Wirklichkeit; auch sie sind Erscheinungen, Erscheinungen freilich, die nur der äusseren Wahrnehmung zugänglich sind. Aber mit der Einsicht, dass psychische Erscheinungen an sinnlich wahrnehmbare Phänomene gebunden sind, sei prinzipiell für die Erkenntnistheorie noch nichts gewonnen. — Wie Maier urteilt auch Volkelt in seinem Buch über die Erkenntnistheorie Kants: „Wie kurzsichtig es ist, die Psychologie als notwendige Basis der Erkenntnistheorie zu proklamieren . . . bedarf keiner Auseinandersetzung. Als ob das psychologische Erkennen durch und durch selbstverständlich wäre und nicht vielmehr selbst von der Beantwortung der Frage nach den Erkenntnisprinzipien abhinge."

Legt man solchen Massstab an die Erkenntnistheorie Kants, so kann er bestehen. Es ist nach seiner Ansicht nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen lässt. Wie die Metaphysik, so weist er die

Psychologie von der Erkenntnistheorie ab. J. B. Meyer sucht diese Abweisung zu erklären: Erfahrung bedeute Kant eigentlich das gemeinsame Produkt der von aussen erregten Sinnesempfindungen und des Verstandes, der den Sinnenstoff von Innen bearbeitet. Nicht selten aber denke er mehr an die von der Sinnlichkeit herrührende Seite dieses gemeinsamen Produktes. Erfahrung bedeute ihm dann soviel wie Wahrnehmung äusserer Erscheinungen der Körper oder innerer Zustände der Seele oder auch soviel wie die aus solchen Wahrnehmungen gewonnene inhaltliche Erkenntnis. Von dieser letzteren Erfahrung sollten die apriorischen Begriffe nicht abgeleitet werden können, da wir bei ihr ohne festen Leitstern den Weg der Induktion gingen. Die Selbstbesinnung, die zum Apriorischen führt, dürfe, geleitet von den festen Kriterien der Allgemeinheit und Notwendigkeit, nur Analyse und Reflexion zur Hülfe nehmen. — Auch Paulsen weist darauf hin, wie Kant zwar die psychologische Existenzweise des Apriorischen in der Dissertation von 1770 genauer dargestellt habe, wie ihm dagegen in der Vernunftkritik an einer psychologischen Konstruktion der Aprioritätslehre wenig gelegen sei. — Schopenhauer muss es Kant bezeugen, dass er die „Maschinerie unseres Erkenntnisvermögens“ genau kannte. Er habe sie mit bewundernswerter Besonnenheit und Geschicklichkeit auseinandergelegt und stückweise vorgezeigt. Aber für Kant war der Mechanismus des Denkens Nebensache gegen die Frage, wie ist wissenschaftliches Erkennen möglich. Das psychologische Subjekt tritt bei Kant zurück gegen das erkenntnistheoretische, gegen das „Bewusstsein überhaupt“, das „abstrakte Ich“. [11])

Zuerst hat ihm Fries daraus einen Vorwurf gemacht. Kant sei bei dem aristotelischen Vorurteil stehen geblieben, dass die Logik keine psychologischen Prinzipien voraussetzen dürfe. Aber er sage das nur, weil er das Verhältnis der Philosophie zur philosophischen Anthropologie nicht gekannt habe. Er täusche sich auch, wenn er die psychologische Grundlage seiner Kritiken in Abrede stelle.

Energischer aber noch, als der Tadel von Fries, lautet der von Schopenhauer. In seiner Kritik der Kantischen Philosophie wirft er, bei Besprechung des Grundgedankens der Vernunftkritik, auch seinem Lehrer eine petitio principii vor; sie liege in dem, besonders Prolegomena § 1, deutlich aufgestellten Satz: „Die Quelle der Metaphysik darf durchaus nicht empirisch sein, ihre Grundsätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer

noch äusserer genommen sein.“ Zur Begründung dieser Kardinal-Behauptung führe jedoch Kant gar nichts an, als das etymologische Argument aus dem Worte Metaphysik. In Wahrheit aber verhalte sich die Sache so: „Die Welt und unser eigenes Dasein stellt sich uns notwendig als ein Rätsel dar. Nun wird ohne Weiteres angenommen, dass die Lösung dieses Rätsels nicht aus dem gründlichen Verständnis der Welt selbst hervorgehen könne, sondern gesucht werden müsse in etwas von der Welt gänzlich Verschiedenem, denn das heisst „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“, und dass von jener Lösung alles ausgeschlossen werden müsse, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntnis — denn das heisst „mögliche Erfahrung, innere wie äussere“ — haben können; dass dieselbe vielmehr nur in dem gesucht werden müsse, wozu wir blos mittelbar, nämlich mittels Schlüssen aus allgemeinen Sätzen a priori gelangen können. Nachdem man auf diese Art die Hauptquelle aller Erkenntnis ausgeschlossen und den graden Weg zur Wahrheit sich versperrt hatte, darf man sich nicht wundern, dass die dogmatischen Versuche missglückten und Kant die Notwendigkeit dieses Missglückens dartun konnte: denn man hatte zum Voraus Metaphysik und Erkenntnis a priori als identisch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweisen müssen, dass der Stoff zur Lösung des Rätsels der Welt schlechterdings nicht in ihr selbst enthalten sein könne, sondern nur ausserhalb der Welt zu suchen sei in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewussten Formen gelangen könne. Solange das aber nicht bewiesen ist, haben wir keinen Grund, uns bei der wichtigsten und schwierigsten aller Aufgaben die inhaltreichsten aller Erkenntnisquellen, innere und äussere Erfahrung zu verstopfen, um mit inhaltsleeren Formen zu operieren. Ich sage daher, dass nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äusseren Erfahrung an die innere, und die dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieser zwei so heterogenen Erkenntnisquellen, die Lösung des Rätsels der Welt möglich ist, wiewohl auch so nur innerhalb gewisser Schranken. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der früheren Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik. — Dasselbe sagt er an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes. „Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist kein anderer als das empirische Bewusstsein, welches in das Bewusstsein des eigenen Selbst und in das Bewusstsein anderer Dinge zerfällt. Jede Philosophie, die, statt hiervon aus-

zugehen, beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wie z. B. Absolutum, Gott, Unendliches, usw. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebnis führen. Dennoch haben es Philosophen zu allen Zeiten mit dergleichen versucht; daher sogar Kant bisweilen die Philosophie als eine Wissenschaft aus blossen Begriffen definiert."

Also Schopenhauer hebt die Fahne der Psychologie wieder auf, die Kant bewusst niedergelegt hatte.

Kant hatte Erkenntnistheorie und Moral zur Hauptsache gemacht. War es seinen Zeitgenossen und Nachfolgern, ja ihm selbst schwer, sich daran genügen zu lassen — Schopenhauer war es unmöglich. Es drängt ihn in die Metaphysik. Anfangs zurückhaltend, ruft er zuletzt aus: Man kann als das notwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „ich glaube an eine Metaphysik". „Das Endergebnis Kants, dass metaphysische Erkenntnis nicht möglich sei, soll auf die vorkantische oder genauer die vorschopenhauersche Metaphysik eingeschränkt werden. Nicht die Annahme, dass es Erkenntnis geben könne, die über die Welt als Vorstellung hinausführe, sondern nur die Methode der vorkantischen Philosophie, diese Erkenntnis aus Begriffen abzuleiten, soll durch die Vernunftkritik zerstört worden sein." Und es sind psychologische Beobachtungen, persönliche zum Teil, die er als metaphysische Wahrheiten verkündet. Lehmann hat das überzeugend nachgewiesen Ein bezeichnendes Beispiel für das Verfahren unseres Philosophen in dieser Richtung ist seine Theorie der Musik. „Einige richtige psychologische Ansätze, getragen von einem tiefen Gefühl für Tonkunst liegen zu Grunde; aber statt sie in der psychologischen Kausalreihe, in welcher sie erscheinen, weiter zu verfolgen, deutet sie der Philosoph, völlig kritiklos und unvermittelt, ins Metaphysische um und glaubt hiermit eine endgültige Erklärung gefunden zu haben." Ein Gegenstück zu dieser Konzeption bildet die Lehre von der Askese. „Wie dort ein ästhetisches, so wird hier ein ethisches Phänomen mit kraftvoller Empfindung ergriffen. Aber auch hier setzt der Philosoph mit einem Sprung vom psychologischen in's metaphysische Gebiet über." Und so ist es auch mit der Willenslehre. Lehmann schliesst: Die durchgeführte Uebertragung psychologischer und erkenntnistheoretischer Elemente in's Transzendente sei dasjenige, was man die philosophische Methode Schopenhauers nenne.[12])

Aber unser Philosoph hat nicht nur ein unbezwingliches

metaphysisches Bedürfnis; auch die Psychologie lässt ihn nicht ruhen. Zwar soll es nichts sein mit ihr, zwar soll es unerkennbar sein das Subjekt des Erkennens, aber dennoch gelüstet es ihn auch in das Geheimnis der Entstehung und Entwickelung unserer Empfindungen und Vorstellungen zu schauen. Immer wieder kommt er auf den Denkapparat, die Erkenntnisvermögen und -Kräfte, die Armut und den Reichtum des Erkennens. Der Satz: „die Welt ist meine Vorstellung", ward zum Irrlicht. Er führte ihn in die Psychologie. — Schopenhauer kennt wohl auch das erkenntnistheoretische Subjekt, das abstrakte Ich. Unser erkennendes Bewusstsein, als äussere und innere Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts ausserdem; Objekt für das Subjekt sein und Vorstellung sein, ist dasselbe, so heisst es in der vierfachen Wurzel. Im ersten Kapitel des zweiten Bandes des Hauptwerks tritt das abstrakte Subjekt der Materie gegenüber und setzt ihr seine Bedeutung auseinander. Dasjenige was alles erkennt, ist das Subjekt; es ist sonach der Träger der Welt, die stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden. Ja, er redet von einem „romantischen" Subjekt, wie Volkelt sagt, das vom Tod des Individuums nicht betroffen wird, sondern ewig bleibt. Die Welt als Vorstellung hat gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit. Alles ist in beständigem Entstehen und Vergehen. Die beiden Pole ruhen. Sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben. Das zeitliche Subjekt muss streben durch Verneinung des Willens sich in das ewige zu verwandeln. Das ewige Subjekt hat auch in Schopenhauer seine Philosophie geschaffen, sein Individuum sei nicht dabei im Spiel gewesen. — Allein dieses abstrakte Ich muss bei ihm doch bald wieder dem konkreten weichen und zuletzt ist es, wie wir sahen, sein eigenes Wollen und Vorstellen von dem er redet. Kant war egofugal, objektiv; Schopenhauer ist egopetal, subjektiv. So sagt er in der Vorrede zur „Vierfachen Wurzel": „Nun ist aber in Wirklichkeit das Dasein des Subjektes des Erkennens kein abstraktes, dasselbe existiert nicht für sich und unabhängig, ist nicht wie vom Himmel gefallen, sondern es tritt auf als Werkzeug einer individuellen Willenserscheinung (Tier, Mensch), deren Zwecken

es dienen soll und die nun dadurch ein Bewusstsein einerseits ihrer selbst und andererseits der übrigen Dinge erhält. Da entsteht die Frage, wie innerhalb dieses Bewusstseins, und aus welchen Elementen die Vorstellung der Aussenwelt zu Stande komme." Das Subjekt ist der Träger der Welt, aber als dieses Subjekt findet „Jeder sich selbst". In der Tat würde die Bedeutung der Welt nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als „das rein erkennende Subjekt, geflügelter Engelskopf ohne Leib" wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen „ist vermittelt durch einen Leib . . ." u. s. f. — Schopenhauer kennt wohl auch die Psychologie, deren auch die Erkenntnistheorie nicht entraten kann. Er redet von einer „Reflexion, die man eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen könne". Indem sie nämlich versuche, vergeblich versuche, gewissen Gesetzen zuwider zu denken, erkenne sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens. Aber damit kann er sich nicht begnügen, er will in die Struktur, den Mechanismus des Seelenlebens eindringen; er will auch hier sehen, ob sich „Natur nicht doch zuletzt selbst ergründe". Wir sahen, er unterscheidet nicht psychologisches und metaphysisches Erkennen, er unterscheidet auch nicht Psychologie und Erkenntnistheorie. So schliesst er seine Abhandlung über Philosophie und ihre Methode mit der Auseinandersetzung: Jede Philosophie habe anzuheben mit der Untersuchung des Erkenntnisvermögens, seiner Formen und Gesetze; diese Untersuchung zerfalle in die Betrachtung der anschaulichen und abstrakten Vorstellungen. Dann folge die Metaphysik. Psychologie gebe es nicht, höchstens als Physiologie oder als Beobachtung der Eigentümlichkeiten der Menschen und Völker. [13])

Was Lehmann von der Metaphysik unseres Philosophen sagt, das gilt auch von seiner Erkenntnisthorie: sie ist Psychologie.

Zwar stellt er sich, als wäre dem nicht so. In der Vierfachen Wurzel macht er bei der Erörterung über Phantasie und Traum die Bemerkung: diese Dinge gehörten nicht „hierher", sie gehörten in die „empirische Psychologie". Er konstruiert einen Gegensatz zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. Allein, man braucht nur seine erkenntnistheoretischen Schriften darauf anzusehen und man merkt alsbald, dass man mitten in psychologischen Ausführungen steht. Man würde sich wundern, wie wenig übrig bliebe, wenn man z. B. in der erkenntnistheoretischen Hauptschrift Schopenhauers, „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden

Grunde“ die psychologischen Partieen von den erkenntnistheoretischen sondern wollte. Wir wollen darauf einmal näher eingehen. Schon in der Vorrede heisst es: er behandle die Frage, wie innerhalb des individuellen Bewusstseins und aus welchen Elementen die Vorstellung der Aussenwelt zu Stande komme, gänzlich verschieden von Fichtes Windbeuteleien, aufs gründlichste: gründlicher als in der Farbenlehre und in seinem Hauptwerk. Nachdem er dann im ersten Abschnitt die Gesetze der Homogeneität und Spezifikation besprochen, sagt er im zweiten: Das letztere dieser Gesetze sei zu wenig angewendet auf den Satz vom Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt, habe man doch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhalte und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntniskräften verrieten, gehörig zu sondern vernachlässigt. Dass aber grade bei Betrachtung unserer Geisteskräfte die Anwendung des Prinzips der Homogeneität, mit Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und langdauernde Irrtümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Gesetzes der Spezifikation die grössten und wichtigsten Fortschritte bewirkt habe — das lehre die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. „Es sei mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Spezifikation auf die Quellen unserer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung gibt: „„Es ist von der äussersten Wichtigkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, dass sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einfluss sicher bestimmen könne.““ Sollte es mir zu zeigen gelingen, dass der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unseres Geistes fliesst, so wird daraus folgen, dass die Notwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine eben so vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst ist.“ — Hier ist das Programm der „Vierfachen Wurzel“ entwickelt; es ist ein psycho-

logisches. – Nach einer „Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom Grunde gelehrt worden", fährt er fort: „Da ich durch diese Abhandlung die verschiedenen Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe, so wird sich von selbst ergeben, dass der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist. Wir werden zuletzt auf gewisse Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht". Die Stelle vom „erkennenden Bewusstsein", das als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auftritt, haben wir schon angeführt und darauf hingewiesen, wie hier das Erkennen zum psychologischen Akt wird, wie aus dem erkenntnistheoretischen Gegensatz von Objekt und Subjekt, sich der von psychologischem Subjekt und der ihm gegenüberstehenden objektiven Welt herausbildet. Psychologie ist das ganze lange 21. Kapitel der „Vierfachen Wurzel". Psychologie sind auch die Paragraphen 26, 27, 28, von der Vernunft, von der Urteilskraft, die Paragraphen 33 und 41 von der Unerkennbarkeit des Subjekts; § 34 vom sog. „Vernunft-Vermögen", § 35 und 40 vom „äusseren und inneren Sinn", § 42 und 43 „vom Subjekt des Wollens und der Identität des wollenden und erkennenden Ichs", § 44 vom „Einfluss des Willens auf den Intellekt", § 45 „vom Gedächtnis" und dann das Schlusskapitel, aus dem zwei Sätze angeführt seien: „Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, dass der Satz vom Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom Grunde ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Spezifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogeneität angenommen werden muss, dass, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unseres ganzen Erkenntnisvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche demnach anzusehen wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewusstseins, oder derjenigen Welt, welche der hohe Platon wiederholt als das ἀὲι γιγνόμενον μὲν κὰι ἀπολλύμενον, ὄντως δὲὐδέποτε ὄν, deren Erkenntnis nur eine δόξα μετ'αἰσθήσεως ἀλόγου wäre, herabsetzt und welche das Christentum mit richtigem Sinn

die Zeitlichkeit nennt.“ „Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Charakter und dadurch, dass alle Objekte des Subjekts unter sie verteilt sind, sich ankündigen als durch eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigentümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnisvermögens gesetzt, so dass sogar, wenn man sich einbildete, es könnte eine neue fünfte Klasse von Objekten entstehen, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, dass in ihr auch der Satz vom Grunde in einer neuen Gestalt auftreten würde . . .“ (aus einem neuen Erkenntnisvermögen entspringend). — Kurz, die „Vierfache Wurzel“ diese „kompendiose Erkenntnistheorie“ ist wesentlich Psychologie. Schopenhauer hätte statt der Ueberschriften: „Ueber die erste, (zweite, dritte, vierte) Klasse der Objekte für das Subjekt“ schreiben können: „Vom Verstand; von der Vernunft; vom äusseren und inneren Sinn.“ Er sagt ja selbst S. 142: „Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist), und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt; und also Subjektsein grade soviel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektsein soviel, als vom Subjekt erkannt werden; genau ebenso ist nun auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage, die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen, oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen; einerlei ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen, oder dem Subjekt sind solche unterschiedene Erkenntniskräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristotoles: ὁ νοῦς ἐστιν εἶδος εἰδων, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθήτων, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr, oder: Die Welt hat ein Ende — ist Eins. Ob man sagt: es gibt keine Begriffe, oder: Die Vernunft ist weg und es gibt nur noch Tiere: ist Eins.“ — Schopenhauer nennt die „Vierfache Wurzel“ eine „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögen“. Das Neue und Eigentümliche sei, dass er „immer dem Satz vom Grunde nachgehe“. Dieser Satz aber hat seinen Ursprung, seine Wurzel in der Seele. So ist das Neue, dass Schopenhauer die Erkenntnistheorie wieder in enge Ver-

bindung bringt mit der Psychologie, was Kant zu vermeiden suchte, was die Erkenntnistheoretiker verwerfen.[14])

Diese Verbindung ist ihm natürlich verhängnisvoll geworden. Wir sahen, wie seine Erkenntnislehre ihm den Weg zur Psychologie erschwerte. Aber die Psychologie drängt ihn nun aus seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen heraus. Wie vorsichtig ist seine Lehre von der Kausalität! Sie ist nur der Regulator des Eintritts der Veränderungen. Sie spricht nur eine Oberflächenordnung aus. Niemals sollen Objekte oder Naturkräfte, sondern immer nur Zustände, Veränderungen, Ursache und Wirkung sein können. Auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der Natur ist nie mehr als ein Verzeichnis unerklärlicher Kräfte, eine Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succedieren, einander Platz machen; aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte bleibt unerklärt. Dem Gesetz der Kausalität, als einer intellektuellen Operation, kommt nur immanente, nicht transzendente Geltung zu. Und doch! Die ganze Willenslehre wäre sinnlos, wenn es kein Verursachen gäbe und die Psychologie des Erkennens wendet Kausalität in derber Weise an: „Der Körper ist rot, bedeutet, dass er im Auge die rote Farbe bewirkt.“ „Die in rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen“ etc. — Durch eine Mischung von Verstandesschärfe und mystischem Dunkel, wie Volkelt sich ausdrückt, sucht Schopenhauer von der Kausalität aus die Materie zu gewinnen. „Der Träger der Zustände, Formen, Eigenschaften und Wirkungen, wie er zuweilen die Materie, oder, was ihm dasselbe ist, die Substanz bezeichnet, verflüchtigt sich in die objektiv aufgefasste Kausalität selbst, in das Korrelat des reinen Verstandes.“ Beide sind sie eine Vereinigung von Raum und Zeit, Kausalität und Materie. Materie ist Kausalität von aussen gesehen. Treffend weist Volkelt darauf hin, wie so das Klotzige, Tote aus der Materie entfernt werde. Sie wird verfeinert, durchgeistigt. Aber auch von Hartmann hat Recht, wenn er meint: Wohl selten hätten stärkere Widersprüche auf engerem Raum zusammengedrängt in eines Menschen Hirn friedlich nebeneinander gelegen, als bei Schopenhauer. „Der Verstand konstruiert aus der Empfindung das materiale Objekt und diese seine, mit Hülfe der Empfindung zu Stande gekommene, Vorstellung soll die Ursache der Empfindung sein? Das Posterius, das erst aus der Empfindung erwachsen kann, soll

er zugleich für das Prius der Empfindung halten müssen, welches dieselbe bewirkt? Hätten wir wirklich einen so eingerichteten Verstand, so müsste man annehmen, der „blinde Wille“ hätte sich einen schlechten Witz erlaubt, als er uns diesen Intellekt verlieh, dessen notwendige Formen uns offenbar zum Narren haben. Dem Philosophen bliebe nichts übrig, als — a posteriori — zu erklären, dass solche apriorische Verstandesfunktion eine Prellerei ist.“ — Und nicht minder richtig ist die Bemerkung: Der konsequente Idealismus leugne das Ding an sich, um hernach die empirische Realität des Wahrnehmungsobjektes in sophistischer Weise so aufzubauschen, dass es die Stelle des geleugneten und doch unentbehrlichen Dinges an sich ersetzen solle. — Das bewahrheitet sich bei unserem Philosophen. Und wieder ist es die Psychologie, die ihn zwingt, eine vom erkennenden Subjekt relativ unabhängige Welt anzuerkennen. „Der Geist bedarf der Nahrung, des Stoffs von aussen.“ Was hat die ganze Lehre von der Anschauung und ihrer Schönheit für einen Wert, wenn der Geist die Phänomene selbst hervorbringt! „Das Gegebensein des Objekts ist lediglich eine Tatsache, als solche hinzunehmen und aus dem denkenden Subjekt nicht abzuleiten . . . Das „Sein“ selbst, das ich von den Erscheinungen aussage, . . . weist doch zugleich auf eine, vom Denken gänzlich unabhängige, absolute Realität hinaus“, sagt H. Maier. Zu gleichem Resultat kommt von Hartmann. Zuletzt war es auch die Ansicht Kants. Und Schopenhauer bekennt sich in seiner Psychologie auch zu ihr. „Es ist nichts gewöhnlicher, als der partielle Rückfall der kritischen Philosophen in den naiven Realismus. Die menschliche Geistesorganisation ist bis ins Kleinste darauf hin angelegt, das Empfindungsmaterial realistisch zu ordnen, und zu deuten“, meint von Hartmann. Auch Volkelt kommt darauf zu sprechen, wie der Phänomenalismus Schopenhauers in naiven Realismus hinübergleite. In auffallender Weise geschehe es da, wo der Philosoph die Umgestaltung der subjektiven Empfindungen zu objektiven Anschauungen durch den Verstand behandle. Hier spreche er beständig so, als ob schon vor unserem Empfinden und Anschauen eine Körperwelt da wäre. Wenn er von der Umkehrung des Netzhautbildes durch den Verstand usw. rede, so liege die Voraussetzung einer transsubjektiven Körperwelt zu Grunde. Noch stärker bewege er sich in der Vorstellungsweise des naiven Realismus dort, wo er seine Lehre von den Farben vortrage. Retina und Auge verdichteten sich ihm zu wirklichen Dingen, die vor

unserem Verstande da sind und wirken. Aehnliches finde sich sogar bei Kant. — Volkelt hebt es zwar nicht hervor, aber er deutet es doch auch an, dass ausser den von ihm angegebenen Trübungen die Psychologie es ist, welche die Erkenntnistheorie Schopenhauers verunreinigt. — Sie zerstört auch seinen Solipsismus Durch Beweise ist dieser zwar nicht zu widerlegen, aber die Wirklichkeit widerlegt ihn so gründlich, dass er als ernstliche Ueberzeugung „allein im Tollhause gefunden werden könnte". Was hätte eine Psychologie „als Beobachtung der Eigentümlichkeiten der Einzelnen und des Menschengeschlechts" für einen Sinn, wenn es nur den Beobachter gäbe und kein Individuum ausser ihm? — Dass seine Vorliebe für Physiologie unseren Philosophen mit seinen Grundanschauungen in Konflikt bringen musste, braucht nur angedeutet zu werden. Sie tat es, je länger desto mehr. — [15])

Wie in seiner Erkenntnistheorie steht Schopenhauer auch in der Psychologie auf Kants Schultern. Was zwischen Kant und ihm, auch in der Psychologie, geschehen, ist für ihn wertlos. „Man fängt allgemein an, inne zu werden, dass die wirkliche und ernsthafte Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen. Jedenfalls erkenne ich nicht an, dass zwischen ihm und mir irgend etwas geschehen sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe. Locke, Kant und ich stehen in genauer Verbindung. Als Verbindungsglied ist noch Hume zu betrachten". — Kant unterscheidet drei Vermögen der Seele, das Erkenntnis-, Begehrens- und Gefühls-Vermögen. Er leitet sie weder ab, noch versucht er sie aufeinander zu reduzieren. Er fasst sie auf als durch die Erfahrung gegeben, als unterschiedliche Formen, in denen die Tätigkeit und das Leben der Seele sich darstellt. J. B. Meyer weist nach, wie Kant zu der Annahme der Vermögen gekommen und verteidigt die Berechtigung und Notwendigkeit der Dreizahl, die auch Lotze und Wundt beibehalten. Schopenhauer ist Gegner eines eigenen Gefühlsvermögens, er verschmilzt es mit dem Willen, und bestätigt damit auch seinerseits die Richtigkeit der Annahme Kants. – Die Gefühlslehre Schopenhauers ist eine mangelhafte. Der Begriff Gefühl ist ihm das kontradiktorische Gegenteil von Wissen. Er hat durchaus nur den negativen Inhalt, dass etwas, was im Bewusstsein gegenwärtig ist, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei. Uebrigens mag es sein, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmässig weite Sphäre die heterogensten Dinge begreife, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, mora-

lisches Gefühl, Schmerz, Gefühl für Farben, für Töne, für Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, der Ehre, des Unrechts, der Wahrheit, Freundschaft, Liebe usw. usw. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen als die negative, dass sie keine abstrakte Vernunfterkenntnisse sind. Jeder wird bei Beobachtung des eigenen Selbtbewusstseins bald gewahr, dass sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber nicht bloss die entschiedenen, sofort zur Tat werdenden Willensakte zu verstehen, sondern auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Hoffen, Lieben, Freuen und dergl. auch alles Nichtwollen, Widerstreben, Fürchten, Hassen, Trauern, kurz alle Affekte und Leidenschaften, ja die Gefühle der Lust und Unlust. Diese Affekte sind mehr oder minder schwache oder starke Bewegungen des befriedigten oder unbefriedigten eigenen Willens. Schon Augustin habe das anerkannt. — Volkelt nennt diese Gefühlslehre Schopenhauers eine Psychologie in Bausch und Bogen und auch Joseph, der sich eingehend mit ihr beschäftigt, widerspricht ihr. Es spiegle sich hier der erkenntnistheoretische Dualismus des Philosophen wieder, nach welchem die Welt unserem Bewusstsein in doppelter Weise gegeben ist, dem Selbstbewusstsein als Wille, dem Bewusstsein von anderen Dingen als Vorstellung. In der Psychologie musste also das Gefühl, da es offenbar keine Beziehung zu anderen Dingen, sondern zu uns selbst enthält, dem Selbstbewusstsein zugewiesen werden, dessen einziger Gegenstand der Wille ist. — Wir werden bei der Ableitung des ästhetischen Gefühls aus dem Anschauen der Ideen und dem Schweigen des Willens noch auf diesen Teil der Lehre Schopenhauers zurückkommen. [16])

In der Erkenntnis unterscheidet Kant das sinnliche von dem intellektuellen Element und zwar nach dem Ursprung, nicht, wie bis dahin meist, nach dem Inhalt der Vorstellungen, ihrer Klarheit oder Dunkelheit, woraus ein negativer Begriff des Sinnlichen entsprang. Beide Elemente sind positiv. Die Vorstellungen, durch den Gegenstand hervorgebracht, sind sinnlich, durch die Seele intellektuell. Alle sinnlichen Vorstellungen entspringen aus der Receptivität der Sinne, alle intellektuellen aus der Spontaneität des Geistes. Die Sinne liefern Anschauungen, aber keine Begriffe. Die Begriffe entstehen aus der Spontaneität des Verstandes. — Ebenso werden durch positive Disjunktion Inhalt und Form der Erkenntnis unterschieden. Der Inhalt des Erkennens liegt in der Mannigfaltigkeit der durch die Sinne gegebenen Empfindungen. Eine Erkenntnis

entsteht daraus erst dadurch, dass dieser Stoff durch die formende Tätigkeit des Geistes gestaltet, das Mannigfaltige der gegebenen Empfindungen mit einander zu einer Einheit verbunden wird. Aus den Formen des Geistes entspringt die Erkenntnis a priori, während die empirische aus dem Eindruck der Gegenstände auf die Sinne hervorgeht. — Die intellektuelle Erkenntniskraft begreift in sich den Verstand und die Vernunft. Die gegebenen Gegenstände der Erfahrung erkennt der Verstand durch die Anwendnng seiner allgemeinen und notwendigen Begriffe, mit Hülfe von Schematen, welche die Phantasie entwirft. Die Vernunft will das Unendliche. Unbedingte begreifen, welches notwendig zu aller Erfahrung hinzugedacht und wodurch die Empirie auf ihr Gebiet eingeschränkt wird, damit sie nicht in die Anmassung verfällt, nach ihrem Leitfaden über Dinge abzusprechen, wo ihr Horizont aufhört. Das Ganze der Erfahrung aber kann die Vernunft nicht ohne ein letztes Subjekt, eine erste Ursache, eine höchste Einheit denken. Freilich enthalten die Ideen der Vernunft nur regulative, nicht konstitutive Prinzipien. (Nach Harms.)

Auch in der Psychologie des Erkennens folgt nun Schopenhauer seinem grossen Vorbilde. Zunächst eignet er sich die Einteilung der Erkenntniskräfte in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft an. Auch die transcendentale Aesthetik nennt er ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreiche, Kants Namen zu verewigen. Die von ihm streng bewiesene Tatsache, dass ein Teil unserer Erkenntnisse uns a priori bewusst ist, lasse gar keine andere Erklärung zu, als dass diese die Formen unseres Intellekts ausmachen. Von den Lehren der transcendentalen Aesthetik wisse er nichts hinwegzunehmen. Die Kategorienlehre dagegen tadelt er. Von den 12 Kategorien wirft er elf zum Fenster hinaus und lässt nur die der Kausalität bestehen. Doch wir werden sehen, wie er noch weiter von Kant abweicht, ihn kritisiert, ergänzt und verbessert.

Metaphysisch ausgedrückt ist für Schopenhauer der Intellekt Objektivation des Willens. Es gibt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts. Die eine ist die subjektive, welche von innen ausgehend und das Bewusstsein als das Gegebene nehmend, nur darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise habe man Locke anzusehen; Kant habe

sie zu ungleich höherer Vollendung gebracht. Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die objektive, welche von aussen anhebt, die in der äusseren Erfahrung gegebenen, sich ihrer selbst und der Welt bewussten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt und nun untersucht, welches Verhältnis der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er notwendig geworden, und was er ihnen leistet. Durch diese Art der Betrachtung habe er, Schopenhauer, die Kantische ergänzt. — Da ergibt sich denn, dass der Intellekt objektivierter Wille ist. Er ist: Erkennenwollen. So gross und fundamental auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist, so bleibt dennoch das letzte Substrat beider dasselbe, nämlich der Wille. — Das Gehirn, der objektiv angeschaute Erkenntniswille, ist das Ministerium des Aeusseren seines Herrn. Es ist zuletzt nichts weiter als eine vom Willen zu seinen draussen liegenden Zwecken hufgestellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpasst, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese Vedette ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst begriffene, in einem Zustand der Spannung, daher sie es gerne sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gerne von ihrem Posten abzieht. — Die Not hat den Willen zur Hervorbringung des Intellekts getrieben. Er soll die Zwecke auffassen, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht. Er ist also von durchaus praktischer Tendenz; keineswegs soll er das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen der Dinge und der Welt wiedergeben. Je komplizierter die Verhältnisse, desto feiner das Gehirn. Wir sehen die Organe, Gehirn, Nerven etc. immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufe der Wesen aufwärts gehen. Am vollkommensten ist das Gehirn des Menschen. Die Natur stellt den Menschen, ohne Schutzwehr oder Angriffswaffe, ja mit verhältnismässig geringer Muskelkraft, bei grosser Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüsse und Mangel hin, im Verlass auf jenes grosse Werkzeug, den Intellekt. — Natürlich übt der Wille grossen Einfluss auf seinen Diener aus. Er hält das ganze Getriebe des Denkapparates in Tätigkeit fördernd und lähmend. [17])

Physiologisch betrachtet ist, wie wir schon wissen, das Erkennen eine Funktion des Nervensystems, besonders des bluterfüllten

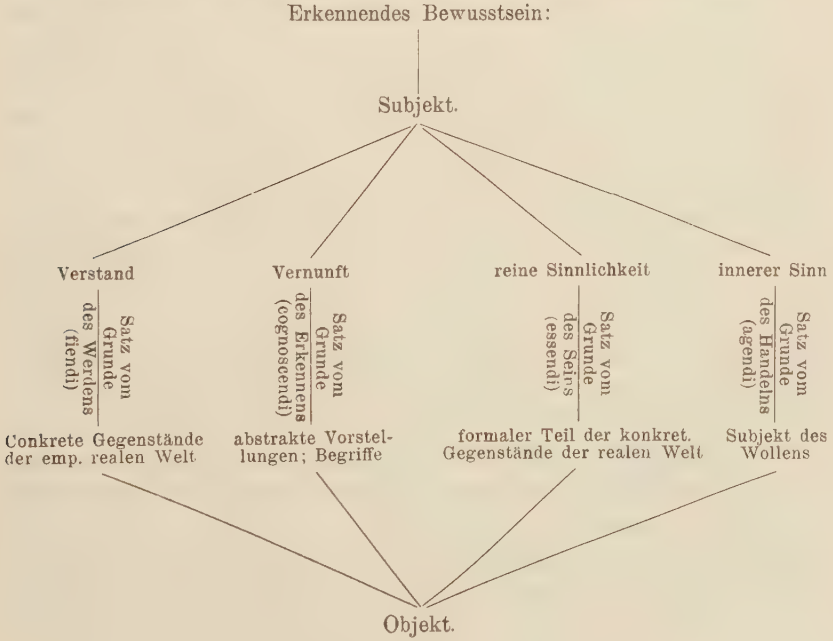
Gehirns. Das Gehirn, nebst dem diesem anhängenden Sinnenapparat, ist nichts anders, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von aussen. Die Steigerung der Sensibilität erreicht im Gehirn einen solchen Grad, dass auf empfangene Sinneseindrücke eine Reaktion entsteht. Indem die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Teile desselben ausgebreitete, Sensibilität alle Strahlen ihrer Tätigkeit zusammenbringt, sie gleichsam in einen Brennpunkt konzentriert, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach aussen, sondern, wie bei Konvexspiegeln, nach innen fällt, entsteht das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte. Vermittelst derselben wird der Wille sich seiner selbst bewusst. Die Sensibilität des Hirns, beschreibt mit diesem Brennpunkt zunächst die Linie der Zeit, auf der alles, was sie vorstellt, sich darstellen muss. — Hier lernen wir eine der Erkenntnisformen a priori von ihrer physiologischen Seite kennen. — Oft trennt Schopenhauer den Sinnenapparat vom Gehirn. Die Nerven der Sinnesorgane verleihen den Objekten Farbe, das Gehirn Ausdehnung, Form etc. Das Gehirn ist unendlich wichtiger als die Sinnesorgane, führt er in der Vierfachen Wurzel aus. An anderen Orten wieder sind die Sinne nur Ausbuchtungen des Gehirns: „Das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus.“ Von dem ersten „Auge“ das sich öffnete, bleibt das Dasein der Welt abhängig. „Ohne jenes Auge, d. h. ausser der Erkenntnis, gab es kein Vorher, keine Zeit.“ — Die Intelligenz eines Menschen hängt ab von der Beschaffenheit seines Gehirns, seiner Nerven und seines Blutumlaufes. Sie ist also angeboren, ein Geschenk der Götter. Es gibt glücklich organisierte Köpfe, denen das Denken leicht wird. Göthe sagte, dass „wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Mute würde, als trete er in ein helles Zimmer“. Kants Gedanken seien geboren hinter einer der breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchteten. Werden solche Gedanken in die enge Behausung und niedrige Bedachung der gedrückten Schädel versetzt, aus welchen stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorsprühen, so kommen sie um alle Kraft und alles Leben. — Allerdings kann die angeborene Intelligenz durch rechte oder falsche Behandlung nach der Geburt beeinflusst werden. Das Neugeborene hat noch keinen Gebrauch seines Verstandes. Es erlangt ihn innerhalb der ersten zwei Monate. Im dritten Jahre meist folgt die Ausbildung der Vernunft. Im siebten Jahr erlangt das Gehirn seine physische Vollendung. Aber mit

der Fähigkeit zu psychischer Ausbildung ist diese nicht auf der Höhe. Es müssen nun Uebung, Erfahrung und Belehrung hinzukommen. Mit dem fünfunddreissigsten Jahre nimmt die Kraft des Intellekts ab, u. a. durch die spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern. Diese Abnahme würde merklicher sein, als sie ist, wenn nicht die psychische Vervollkommnung, durch Uebung, Zuwachs der Kenntnisse, etc. ihr entgegenwirkte; „welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist.“ — Es ist, um das gleich hier zu sagen, bewundernswert, mit welchem Fleiss und Scharfsinn Schopenhauer der Physiologie des Erkennens nachgegangen ist. Und doch wusste Kant wohl, warum er sich auf diesem Gebiet zurückhalten musste. Er wollte seine Resultate nicht von den noch so unsicheren Aussagen der Naturwissenschaft abhängig machen. Es ist doch auch viel Wahres an dem, was die Gegner der physiologischen Psychologie sagen: dass die Erkenntnis des Funktionierens unseres somatisch-psychischen Apparates eine viel zu unvollkommene sei. Wir wissen von unseren Nerven nur durch unsere Nerven. Wenn nun unser Wissen überall Stückwerk sein soll, kann dann das Wissen von den Nerven ausgeschlossen sein? „Das Einzige, was ich weiss, ist, dass ich denke; alles andre ist problematisch, auch meine Nase und meine Nerven“. „Ueber das Denken sagt kein Stereoskop und keine Sirene, kein Hebel und keine Schraube etwas aus. Der einzige Zeuge, der uns über das Denken belehrt, ist das Denken“ (Lasson). Nicht die mechanischen Wirkungen im Gehirn werden wahrgenommen, sagt v. Hartmann. Und auch Schopenhauer steht nicht selten auf diesem Standpunkt. Ja, er muss eigentlich auf ihm stehen. Er gibt einem materialistischen Zug nach, wenn er die Vorgänge in den Nerven mit dem Empfinden und Erkennen gleichsetzt. — Noch eine andere Bemerkung könnte hier ihren Platz finden. In seiner Besprechung der Schopenhauerschen Psychologie weist Volkelt darauf hin, welch eine seltsame Lage dadurch entsteht, dass der Intellekt nicht nur metaphysisch als Objektivation des Willens, sondern auch physiologisch als Funktion des Gehirns anzusehen sei. Auf diese Weise werde dem Gehirn und natürlich auch dem übrigen Leib eine schroff widerspruchsvolle Stellung im Weltzusammenhang zugewiesen. Einerseits sind Leib und Gehirn Vorstellung und nichts als Vorstellung, also nur für den Intellekt vorhanden, anderseits sollen Leib und Gehirn unabhängig von Intellekt und Vorstellung bestehen, ja diese als Funktionen

im Gefolge haben. Phänomenalistische und materialistische Denkweise prallten hier unversöhnlich zusammen. Aber Volkelt fügt auch richtig hinzu: Es mache den Eindruck, als ob Schopenhauer den Widerspruch in Ordnung finde. In der Tat: Seine Liebe zur Metaphysik und Physiologie ist so gross, dass ihn Rätsel und Dunkelheiten nicht stören. Er redet dann von einer Antinomie unseres Erkenntnisvermögens. Und am Ende der Auseinandersetzung über den „Brennpunkt der Gehirntätigkeit" bekennt er: Ich gebe zu, dass alles hier Gesagte eigentlich nur Bild und Gleichnis sei."[18])

Psychologisch beurteilt ist unser erkennendes Bewusstsein ein teils getrübter, teils klarer „Zustand". Vergleichen wir unser Bewusstsein mit einem Wasser von einiger Tiefe, so sind die deutlich bewussten Gedanken blos die Oberfläche; die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindungen der Anschauung und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unseres Willens, welcher der Kern unseres Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewusstseins ist nun, mehr oder weniger, nach Massgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie oder die deutlichen, bewussten Gedanken und Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Prozess unseres Denkens und Beschliessens auf der Oberfläche. Urteile, Einfälle und Beschlüsse steigen oft unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus der Tiefe unseres Innern auf. Das Bewusstsein ist die blosse Oberfläche unseres Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schale kennen. Eins verdrängt das andere aus dem Bewusstsein. Auf dieser Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapsodische und Fragmentarische unseres Bewusstseins. Der Schlaf, die veränderte physische Mischung der Säfte und Spannung der Nerven etc. tragen das ihrige dazu bei. — Ist der Zustand des erkennenden Bewusstseins ein klarer, so entdeckt es, wenn auch erst „auf Umwegen" und nach ernstem Besinnen, dass es in Subjekt und Objekt zerfällt. Das Subjekt des Erkennens tritt auf als äussere und innere Sinnlichkeit (Rezeptivität), Verstand und Vernunft. Ebenso teilt sich das Objekt in vier Klassen. Jeder der vier Erkenntniskräfte entspricht eine Klasse von Objekten oder, was dasselbe ist, von Vorstellungen. Dann aber findet sich weiter, „dass alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmässigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unab-

hängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt.“ „Leibniz hat diesen Satz zuerst förmlich aufgestellt“. Der Satz vom Grunde ist die Form, in der das stets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird. Er ist der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unseres Intellekts. Er ist der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objekts, Raum, Zeit und Kausalität; und daher ist alles, was wir a priori wissen, nichts, als eben der Inhalt des Satzes vom Grunde und was aus diesem folgt. Wie es aber vier Erkenntniskräfte des Subjekts und vier Klassen von Objekten gibt, so auch eine vierfache Art des Satzes vom Grunde. Jeder Grund kann nur innerhalb einer der, den verschiedenen Arten von Gründen entsprechenden, Klasse von Objekten unseres Vorstellungsvermögens gelten, nicht ausserhalb derselben oder sogar ausserhalb aller Objekte. Der Satz vom Grunde ist die Mutter der Wissenschaft, er sorgt, dass aus dem Aggregat unserer Vorstellungen ein System wird; er ist der Ausdruck der im Innersten unseres Erkenntnisvermögens liegenden Grundform einer notwendigen Verbindung aller unserer Objekte. Es ergibt sich also — wenn wir uns der Ordnung der „Vierfachen Wurzel“ anschliessen, das folgende Schema:[19])



Zunächst schildert Schopenhauer eingehend die Tätigkeit des Verstandesvermögens. Man höre immer noch, so heisst es im 21. Abschnitt der Vierfachen Wurzel, dass die Anschauung der Aussenwelt Sache der Sinne sei, worauf dann ein Langes und Breites über die fünf Sinne folge; hingegen von der Intellektualität der Anschauung, dass sie in der Hauptsache aus Werk des Verstandes sei, welcher mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sonnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff unserer Empfindungen in den Sinnesorganen die objektive Welt allererst schafft und hervorbringt, davon sei keine Rede. Und doch habe er das der Menschheit deutlich gemacht und darum die Arbeit seines Lebens gewendet. Man müsse von allen Göttern verlassen sein — (y. Hartmann schaut sich nicht, wie er sagt zu diesem Verlassenen zu gehören) — wenn man noch wähne, die anschauliche Welt da draussen, voll sie den Raum in seinen drei Dimensionen erfülle, so unerbittlich strenger Gang der Zeit sich fortbewege, bei jedem Schritt durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt sei, sei auch, ohne unser Zutun vorhanden, gelange durch die blosse Sinnesempfindung in unseren Kopf und stände nun in ihm noch einmal da. Nein, ein fremdes Ding sei die blosse Sinnesempfindung, ein dumpfes Gefühl, das nichts einer Anschauung ähnliches enthalte, nicht die Hirn gehenk, und nie nach aussen gelangend. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluss der Nervenenden erfüllte, wegen der Ausbreitung und der ihnen Gehirnung derselben leicht von aussen erregbare und jedem irgend einem spezifischen Eindruss Licht, Schall, Duft etc. besonders offenstehende, aber sie bleibt blosse Empfindung, nichts etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar blos in der Form des inneren Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewusstsein gelangen. Erst wenn der Verstand — eine Funktion, nicht zugehörig unserer Nervenenden, sondern des so künstlich und zweckvoll gebauten, des, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns — in Tätigkeit gerät und seine einzige und allenige Form, das Gesetz der Kausalität in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor. Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage die subjektive Empfindung in objektive Anschauung. Er lässt nämlich, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich) die gegebene Empfindung im

Leibes als eine Wirkung auf, (ein Wort, welches er allein versteht,) die als solche eine Ursache haben muss. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äusseren Sinnes zur Hülfe, den Raum, um jene Ursache ausserhalb des Organismus zu verlegen, denn dadurch entsteht ihm erst das Ausserhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; sodass die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muss. Bei diesem Prozess nimmt nun der Verstand alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zur Hülfe. — Schopenhauer bemüht sich das näher nachzuweisen, indem er auf die einzelnen Sinne eingeht. Der objektiven Anschauung dienten eigentlich nur zwei Sinne, das Getast und das Gesicht. Die anderen drei blieben in der Hauptsache subjektiv; denn ihre Empfindungen deuteten zwar auf eine äussere Ursache, aber enthielten keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben. Der Raum aber sei die Form aller Anschauung. Aus dem Geruch könnten wir nie die Rose konstruieren; ein Blinder erhalte durch die Musik keine Vorstellung des Instrumentes. Das Gehör dagegen habe hohen Wert als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der Vernunft sei, deren Name von ihm stamme; sodann als Medium der Musik, dem einzigen Wege, komplizierte Zahlenverhältnisse nicht blos in abstrakto, sondern unmittelbar in konkreto aufzufassen. Aber auch der so feine Gesichtssinn und das so gründliche Getast lieferten keine Anschauung. Dieselbe bleibe Werk des Verstandes und es sei der Mühe wert zu sondern, was der Empfindung gehöre und was der Verstand hinzutue. Wir gingen zu leicht von der Empfindung zur Ursache über, ohne jene für sich zu beachten. — Einleuchtend und klar schildert Schopenhauer die Arbeit des Verstandes an dem Empfindungsmaterial, das der Gesichtssinn liefert. Zuerst stellt er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht. Bestände das Sehen im blossen Empfinden, so würden wir den verkehrten Eindruck auch verkehrt wahrnehmen und ihn als etwas im Innern des Auges befindliches ansehen. Zweitens macht der Verstand das zweimal Empfundene zu einem einfach angeschauten. Sonst würde jedes Auge für sich und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung den Eindruck des Gegenstandes erhalten. Drittens konstruiert der Verstand aus den bisher gewonnenen blossen Flächen Körper, d. h. er fügt die dritte Dimension hinzu. Die Empfindung beim Sehen ist, in Folge der Natur des Organes, bloss planimetrisch, nicht stereometrisch. Die

Kunst des Malers besteht darin, dass er die Data der Empfindung beim Sehen, wie sie vor der dritten Verstandesoperation sind, mit Besonnenheit festzuhalten weiss, während wir andern, sobald wir von ihnen den besagten Gebrauch gemacht haben, sie wegwerfen, ohne sie in unser Gedächtnis aufzunehmen. Die vierte Verstandesoperation endlich besteht im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns. Die Empfindung liefert die Richtung, nicht die Entfernung, also nicht den Ort. — Alles dies beweist, so schliesst Schopenhauer, dass Raum, Zeit und Kausalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von aussen in uns hineinkommen, vielmehr einen inneren, daher nicht empirischen, sondern intellektuellen Ursprung haben. Die Anschauung der Körperwelt ist im Wesentlichen ein intellektueller Prozess, ein Werk des Verstandes, zu welchem die Sinnesempfindung blos den Anlass und die Data liefert. — Die geschilderte Verstandesoperation ist keine diskursive, reflektive, vernunftmässige, sondern eine ganz intuitive, unmittelbare, instinktive; aber ihr allein gebühre das Prädikat der Intellektualität. — Obgleich nun aber der rein formale Teil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Zeit und Raum, a priori im Intellekt liegen, so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben, sondern diese erlangt er, wie wir schon hörten, erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, dass neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendieren und eigentlich sehen; sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt seine Funktionen an den Datis der Sinne zu üben, wodurch die Welt allmählich in ihr Bewusstsein tritt. Dieser Eintritt ist am „Intelligentwerden“ ihres Blickes und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders, wenn sie zum ersten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, dass sie ihre Pfleger erkennen. Bis dahin müssen sie ein „stilles ernstes Studium treiben“. Deutlicher aber noch, als an ihnen, ist diese Schule an spät operierten Blindgeborenen zu konstatieren, da diese von ihrer Wahrnehmung Bericht erstatten. — Auch die Tiere haben Verstand und zwar nicht nur die oberen, sondern auch der Wasserpolyp; denn sie haben Empfindung; Empfindung aber ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern geradezu ein grausames Geschenk der Natur. Grade an den Tieren können

wir abmessen, wieviel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft vermag. An uns selbst können wir das nicht so genau erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da immer wechselseitig unterstützen. Der Verstand des Menschen ist von dem des Tieres nur dem Grade nach verschieden. In den höheren Graden heisst der menschliche Verstand Scharfsinn, Einsicht, Sagazität, Penetration; das Gegenteil ist Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit. In der praktischen Anwendung wird der Verstand Klugheit, Schlauheit, Pfiffigkeit, Verschmitztheit. [20])

Schopenhauer kann es Kant nicht verzeihen, dass er die Intellektualität der Anschauung entweder nicht eingesehen oder geflissentlich umgangen habe. In seiner Kritik der Kantischen Philosophie macht er seinem Unmut Luft, aber auch an anderen Orten kommt er auf diesen Punkt. Kant identifiziere Wahrnehmung und Anschauung geradezu mit Empfindung. Für ihn wäre die anschauliche Welt da, auch wenn wir gar keinen Verstand hätten. Er nehme das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in deutlicher abstrakter Begriffserkenntnis vorhanden und möglich an, habe daher keine Ahnung davon, dass die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergehe, was doch namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung der Fall sei, die ohne dasselbe niemals zu Stande käme. So müsse er das Entstehen der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen; sie sei ihm durch ein Wunder gegeben. — Was zunächst den ersten Vorwurf betrifft, so ist er doch wohl zu scharf. Allerdings sagt Kant, unsere Anschauung sei sinnlich — und Schopenhauer gebraucht selbst gelegentlich diesen Ausdruck — aber Kant weiss wohl, dass Sinnlichkeit im engen Sinne des Wortes kein selbstständiges Erkenntnisvermögen ist. Zur Sinnlichkeit gehören ihm auch die Formen der Raum- und Zeit-Anschauung. Die Sinnlichkeit muss uns Empfindungen geben und räumliche und zeitliche Bestimmtheiten. Der Verstand ist nicht im Stande direkt anzuschauen. Eine intellektuelle Anschauung in des Wortes eigentlicher Bedeutung würde für Kant die sein, welche nicht vermittelt wäre durch Empfindungen, die nicht gebunden wäre an Raum und Zeit. Eine solche aber gibt es leider nicht, denn dann sähen wir das Ding an sich. Eine solche Anschauung kommt nur dem Urwesen zu. Der Satz Kants, ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, würde vielleicht deutlicher lauten: ohne Sinnlichkeit würde der Verstand keine Anschauungen formen können. Zuletzt bringt doch auch für Kant, wie Schopenhauer wohl weiss,

der Verstand Licht und Einheit in die anschauliche Erkenntnis. Zur Unklarheit trägt allerdings bei, dass Kant Raum und Zeit zur Sinnlichkeit rechnet, die Kategorien aber zum Verstand. Schopenhauer nimmt Raum und Zeit mit der Kausalität zum Verstande. — Auch der zweite Tadel, Kant wisse nichts von der unbewussten, reflexionslosen Anwendung des Kausalgesetzes kann in seiner ganzen Schärfe nicht aufrecht erhalten werden. Kant kennt wohl einen intuitiven Verstand, dem unmittelbar sein Inhalt gegeben wird. Vielleicht hat ihn diese Unmittelbarkeit verleitet, den Begriff der Rezeptivität des Anschauungsvermögens zu bilden, den Schopenhauer ebenso verwirft, wie wir sehen werden. Aber Kant interessierte dieser intuitive Verstand nicht. Ihn interessiert der Verstand, der das Gesetz der Kausalität bewusst anwendet, um wissenschaftlich zu erkennen. Philosophie ist Kausalitätserkenntnis, sagte schon Aristoteles. Schopenhauer dagegen liegt mehr an dem psychologischen Tatbestand, dass und wie die Welt ein Gewebe des Intellekts ist. — Ganz verfehlt aber erscheint die Bemerkung unseres Philosophen: Kant lasse die empirische Anschauung durch ein Wunder geschehen. Denn ein Wunder, wenn man diesen Ausdruck einmal gebrauchen will, ist und bleibt auch die unbewusste Erschaffung der objektiven Welt durch die Breimasse des Gehirns. — Ohne Zweifel ist die Klarstellung der Intellektualität der Anschauung ein Verdienst Schopenhauers, und zwar des Psychologen, nicht des Erkenntnistheoretikers. Er hebt es selbst hervor, dass Kant erkenntnistheoretischen oder, was für ihn dasselbe war, metaphysischen Interessen nachgegangen sei. Kant hat die Sache nicht „geflissentlich umgangen", wie sein Schüler ihm vorwirft; sie hat ihm vielmehr deshalb „nicht gepasst", weil sie für ihn Nebensache war. Schopenhauer wollte „Licht in den Mechanismus unseres Erkennens bringen": er wollte wissen, „wie die empirische Anschauung in unser Bewusstsein kommt: wie die Erkenntnis der Welt in uns entsteht", wie „die Maschine unseres Erkenntnisvermögens" aussieht. Das lag Kant fern. Auch Volkelt urteilt in seiner Erkenntnistheorie Kants: Dieser habe sich auf die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Erkenntnisvermögen nicht einzulassen brauchen; das Ding an sich sei ihnen ja doch schon darum völlig unnahbar, weil sie eben nichts als blosse Vorstellungen zu liefern im Stande seien. Hätte Schopenhauer die Verschiedenheit der Standpunkte vor Augen gehabt und die Richtigkeit des Kantischen Standpunktes, oder wenigstens seine Berechtigung,

anerkannt, so hätte er sich seiner reiferen psychologischen Erkenntnis freuen können, ohne seinen Lehrer der Unwissenheit oder gar der Unredlichkeit zu zeihen. [21]) — Wie angedeutet, macht Schopenhauer seinem Meister noch einen anderen Vorwurf, den nämlich, dass er behaupte: unsere Erkenntnis habe zwei Quellen, die Rezeptivität der Eindrücke und die Spontaneität der Begriffe; die erste sei die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen, die zweite, einen Gegenstand durch diese Vorstellungen zu erkennen; durch die erste werde uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite werde er gedacht. Das sei falsch. Denn dann wäre der Eindruck, der von aussen kommt, für den wir allein rezeptiv sind, schon eine Vorstellung. J. B. Meyer erklärt, wie die Ausdrücke Kants gemeint seien. Dieser habe also geschlossen: Zur Ausübung der Raum- und Zeit-Anschauung bedürfe es nur der Anregung des äusseren und inneren Sinnes; sobald eine solche erfolgt, müssten wir das erregende Objekt als in Raum und Zeit befindlich darstellen. Mit den Verstandesbegriffen verhalte es sich offenbar anders. Nicht jede Wahrnehmung der Folge veranlasse uns zur Anwendung des Kausalgesetzes. Die Anwendung der einen oder andern Kategorie hänge von der Willkür unseres Denkens ab. Die mangelhafte psychologische Deutung dieser richtigen Beobachtung habe Kant zur Unterscheidung von Sinn und Verstand, je nach Rezeptivität und Spontaneität, verleitet und zur künstlichen Reparatur seines Irrtums durch den Schematismus der Verstandesbegriffe, dieser verborgenen Kunst der Seele. — Es ist gewiss recht, dass Schopenhauer das Prädikat der Rezeptivität von dem Vermögen der Anschauung fernhalten will, aber er hätte besser getan, auch seinerseits für den äusseren und inneren Sinn nicht die Bezeichnung Rezeptivität zu wählen. Das erkennende Bewusstsein ist stets spontan.

Unter allen Erkenntnisvermögen steht der Verstand für Schopenhauer obenan. Kant, seine Vorgänger und seine Nachfolger, hätten nicht nur Sinn und Verstand, sondern auch Verstand und Vernunft verwirrt. Der Verstand aber bedürfe der Vernunft nicht, ausser in einzelnen Fällen, z. B. auf dem Gebiet der Mathematik; er sei „unvernünftig“. Selbst der Erregung der Sinne könne er entraten. Dann heisst seine Tätigkeit Phantasie. Sie ersetzt dem Verstande die Wirklichkeit. Die Phantasie ist um so reger, je weniger äussere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Lange Einsamkeit in Gefängnis, Krankenstube, Stille, Dämmerung, Dunkelheit, sind

ihrer Tätigkeit förderlich; unter ihrem Einfluss beginnt sie unaufgefordert ihr Spiel. Auf Reisen, im Weltgetümmel, am Tage, feiert sie. Sie bedarf wohl auch der Nahrung durch die Aussenwelt, aber es geht ihr wie dem Leibe. Wenn diesem viel Nahrung zugeführt wird, dann wird er träge, obwohl er der Speise seine Kraft verdankt. — Alles Urdenken geschieht in Bildern, darum ist die Phantasie ein notwendiges Werkzeug desselben, und phantasielose Köpfe leisten nichts Grosses, ausser etwa in der Mathematik. Ungewöhnliche Stärke der Phantasie ist dagegen eine Begleiterscheinung, ja eine Bedingung der Genialität. Die Phantasie erweitert den Gesichtskreis des Genius über die seiner Person sich darbietenden Objekte sowohl der Quantität als der Qualität nach; sie hilft ihm die Ideen erschauen. Freilich wird unsere Einbildungskraft weit übertroffen durch unsere Darstellungsfähigkeit im Traum. Phantasiebilder sind, mit Traumbildern verglichen, matt, unvollständig, einseitig und flüchtig. Die Phantasie ist eine Gehülfin des Gedächtnisses. Man muss sie aber im Zügel halten. Luftschlösser sind teuer, weil man sie oft unter Seufzen niederreissen muss. Bei Dingen, die unser Wohl und Weh betreffen, sollen wir die Phantasie aus dem Spiel lassen und Vernunft und Urteilskraft anwenden. - M. Seidel meint, Schopenhauer unterschätze die Phantasie. O. Lindner wirft ihm vor, er habe ihr Wesen so gut wie gar nicht untersucht. Das eine aber geht aus seinen Darlegungen hervor: Die Phantasie ist ihm eine, nicht jedem Menschen eigentümliche, wertvolle Verstandeskraft, die unter bestimmten Umständen, durch Gedankenassociation oder Motive angeregt, spontan schaltet und „modifizierte Reminiscenzen früherer, durch die Sinne geschehener Erregungen der anschauenden Gehirntätigkeit“ hervorbringt.[22])

Schopenhauer kann nicht begeistert genug den Wert und die Schönheit der anschauenden Erkenntnis preisen. Das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt ruht auf dem Fundament der Anschauungen. Unser Intellekt gleicht einer Zettelbank, die, wenn sie solide sein soll, Kontanten in Kassa haben muss, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können. Die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. Bei den meisten Büchern haben die Verfasser zwar gedacht, aber nicht geschaut; deshalb sind sie so langweilig. Alle grossen Köpfe hätten stets in Gegenwart der Anschauung gedacht. Ihr versteinertes Erstaunen, ihr tiefsinniges Hinstarren habe Cervantes mit den Worten geschildert: „Er stand wie eine bekleidete Bildsäule, denn der Wind bewegte

seine Kleider". — Vernunft hat jeder Tropf; gibt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluss. Aber der Kern jeder grossen Entdeckung, wie auch jedes welthistorischen Planes ist das Erzeugnis eines glücklichen Augenblickes, in welchem, durch Gunst äusserer und innerer Umstände, dem Verstande komplizierte Kausalreihen oder verborgene Ursachen tausendmal gesehener Phänomene oder nie betretene, dunkle Wege sich plötzlich erhellen. Solchen Verstand hat nicht Jeder und keine Bildung kann ihn ersetzen. — Es ist der Gedanke, den Moleschott in die Worte kleidet: „Es fällt ein in Holz geschnitzter Buchstabe in den Sand, und die Buchdruckerkunst ist erfunden. Newton liegt behaglich sinnend in seinem Garten; ein Apfel fällt vom Baum; die Entdeckung des Gesetzes der Schwere ist gesichert". — Schopenhauer kennt keinen grösseren Genuss für den Menschen, als die intuitive Erkenntnis der Wahrheit. Sogar die Tugend, deren Zusammenhang mit der Vernunft und der Reflexion er so entschieden bestreitet, hat hier ihre Quelle. Leider lässt sich die Anschauung nicht deutlich festhalten oder mitteilen. Wäre das möglich, dann gäbe es eine der Mühe lohnende Mitteilung. Ja, sie kann trügen. Auch kann sie durch ihre Unmittelbarkeit und Kraft die Ruhe des Gemütes stören und, was das Bedauernswerteste ist, wir bleiben auch mit ihr stets auf subjektivem Boden; die ewige Ordnung der Welt an sich und die letzten Rätsel entschleiert sie uns nicht; sie ist nicht metaphysisch.[23])

Das zweite Erkenntnisvermögen, dem Schopenhauer eine eingehende Betrachtung zu teil werden lässt, ist die Vernunft. Es hat seinen Sitz, wie der Verstand, im Hirn, und zwar in einem besonderen Teil desselben, der den Tieren fehlt. Vernunft ist die Fähigkeit zu abstrahieren, Begriffe zu bilden. Sie zerlegt die anschaulichen Vorstellungen des Verstandes in ihre Bestandteile, um diese abgesondert, jeden für sich denken zu können, als die verschiedenen Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge. Bei diesem Prozess büssen die Vorstellungen notwendig die Anschaulichkeit ein; die allgemeinsten Begriffe sind nur noch leichte Hülsen, z. B. Sein, Werden, Ding, Wesen etc. Philosophische Systeme aus solchen Begriffen sind arm und langweilig. — Da die abstrakten „Vorstellungen aus Vorstellungen" alle Anschaulichkeit eingebüsst haben, so würden sie zu Denkoperationen untauglich sein, wenn sie nicht sinnlich fixiert würden. Dies geschieht durch die Worte. Weil die Tiere kein Abstraktionsvermögen haben, haben sie auch keine Sprache, keine Wahlentscheidung, und können nicht lachen.

Das Lachen entsteht nämlich aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn in irgend einer Beziehung gedacht worden waren. Auch Verwunderung kennen die Tiere nicht, sie haben keine ästhetischen und metaphysischen Bedürfnisse. Durch ihre Vernunftlosigkeit sind sie ausgeschlossen von vielem, was des Menschen Leben so reich und schrecklich macht. — Die Sprachfähigkeit auch eines ungebildeten Menschen ist erstaunlich. Mit der Erlernung der Sprache wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewusstsein gebracht. Das kann nicht ohne grosse Geistesarbeit und gespannte Aufmerksamkeit geschehen. Das normale Kind lernt vernünftig denken und sprechen, wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Gesetze der Harmonie erlernt, ohne Regeln, durch Hören und Nachreden. Der Taubstumme, falls er nicht künstlich ausgebildet wird, bleibt fast so unvernünftig, wie das Tier. Die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen ist das Denken im eigentlichen Sinne. Dass es so erstaunliche Resultate herbeiführt liegt daran, dass die leeren Begriffe sich so leicht handhaben lassen; man hat viel unnützes Gepäck abgeworfen; man rechnet gleichsam mit Logarithmen. Wie warf Kant mit Begriffen hin und her, zum Erstaunen der Leser! Ganz besonders sind die Begriffe das eigentliche Material der Wissenschaft. Wissen heisst „in abstrakte Begriffe abgesetzt haben“. Kants Philosophie ist eine Wissenschaft aus Begriffen, die Schopenhauersche eine solche in Begriffe hinein, aus der Anschauung heraus. Freilich ist nicht selten Philosophie für Schopenhauer gleich dem Erschauen der Ideen; sie wird dann der Kunst verwandt. — Mit dem Begriff ist nicht zu verwechseln das Phantasma, das immer eine einzelne Vorstellung ist. Auch nicht das Phantasma, das man als Repräsentanten eines Begriffs benutzt, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, wieder haben will oder haben will. Das ist nämlich unmöglich. Denn z. B. von „Hund überhaupt“, „Dreieck überhaupt“, „Farbe überhaupt“ gibt es keine Vorstellung und kein Phantasma. So ruft man das Phantasma irgend eines Hundes hervor etc. So habe schon Hume die Sache aufgefasst, und Rousseau. Etwas ganz anderes lehre Kant darüber. Aber bei seinem „Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori“ könne man sich nichts Klares denken. — Alles Denken bedarf entweder der Worte, oder der Phantasiebilder; nicht unbedingt beider

zugleich. Aristoteles gehe zu weit, wenn er behaupte, kein Denken könne ohne Phanthasiebilder vor sich gehen. Richtiger sei, dass jede wahre Erkenntnis, auch jedes ächte Philosophem, zum innersten Kern eine anschauliche Auffassung haben müsse. — Das Denken besteht nun nicht blos im Abstrahieren, sondern auch im Verbinden und Trennen der Abstrakta. Es wendet den Satz vom Grunde des Erkennens an. Soll ein Urteil, ein Verhältnis von Begriffen, eine Erkenntnis ausdrücken, soll es wahr sein, so muss es einen zureichenden Grund haben, einen Erkenntnisgrund, rationem. Im Lateinischen, und den abgeleiteten Sprachen, fällt der Name des Erkenntnisgrundes mit dem der Vernunft zusammen. Dies zeugt davon, dass man im Erkennen der Gründe der Urteile die vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft κατ' ἐξοχήν erkannte. Vernunft ist rational begründendes Denken. Volkelt meint, Schopenhauer habe darin Recht, dass alle Urteile nach Erkenntnisgrund und Folge zu verknüpfen sind, allein daraus folge nicht, dass die so verknüpften Urteile nicht zugleich gemäss dem Leitfaden der Ursachlichkeit gebildet seien. Sein Denken sei hier zu gradlinig und einseitig. [24])

Schopenhauer macht Kant den Vorwurf, dass er die Begriffe Verstand und Vernunft verwirrt und verdreht habe. Unsere Vorfahren hätten nicht die Worte gemacht, ohne ihnen einen bestimmten Begriff beizulegen. Die Worte seien nicht herrenlos. Alle Philosophen vor Kant hätten von der Vernunft im rechten Sinne geredet. Durch den Einfluss Kants sei nun dieser Begriff total verwirrt und diese Verwirrung vergrössere sich lawinenartig. Ein schändlicher Missbrauch werde nun mit diesem Wort getrieben. — Noch mehr aber regt es ihn auf, dass Kant „Ideen der Vernunft" aufgestellt. Er will ihn entschuldigen, indem er hinzufügt, er habe von diesen Ideen der Vernunft nur geredet, um sie als etwas Unbeweisbares und Unberechtigtes nachzuweisen — was jedoch nicht zutrifft, da Kant diesen Ideen, als regulativen Prinzipien, eine hohe Bedeutung und volle Berechtigung zuspricht. — Schopenhauer will das Wort Idee nur in seinem ursprünglichen platonischen Sinne gelten lassen. Die Lehre, dass wir in der Vernunft ein Vermögen materieller, nicht blos die Form liefernder, übersinnlicher, über die Erfahrung hinausführender Erkenntnisse, ein auf metaphysische Einsichten angelegtes Vermögen hätten, erklärt er für bare Lüge. Die Vernunft hat keinen materiellen, sondern nur formellen Inhalt. Den materiellen Inhalt muss sie von aussen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die

der Verstand geschaffen. Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind allein solche, deren Ursprung im formellen Teil unseres Erkenntnisvermögens liegt, die wir ohne Hülfe der Erfahrung, a priori, uns zum Bewusstsein bringen können. Leider habe Kants praktische Vernunft den Anstoss zu den Lügen der Philosophen gegeben. Eine solche einmal angenommen, war es ein Leichtes, derselben eine ex tripode metaphysische Wahrheiten verkündende theoretische Vernunft als Pendant beizugeben. Aber mit solchen Wahrheiten genüge man weder dem wahren religiösen Bedürfnis, noch ernster Philosophie. Die Ehre der Erfindung des theoretischen Orakels gebühre Jacobi. Der habe mit seiner Vernunft gleichsam ein Fensterlein in die übernatürliche Welt geöffnet. Er, Schopenhauer, werde sich allerdings hüten, dies Fensterlein zu benutzen. — Was unser Philosoph bei dieser Gelegenheit sagt, scheint ernster Beachtung wert, vorausgesetzt, dass der Obersatz nicht ohne innere Ueberzeugung geschrieben ist: „Da nun, wie oben gesagt, das Dasein Gottes Sache der (persönlichen) Offenbarung und dadurch (für Viele) unerschütterlich festgestellt ist, bedarf es keiner menschlichen Beglaubigung. Die Philosophie ist der Versuch, einmal die Vernunft, als das Vermögen des Menschen zu denken, ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlassen. Wenn nun ihr Resultat kein anderes ist, als das Kants, so hat sie deshalb nicht sofort aller Ehrlichkeit zu entsagen und Schleichwege zu gehen.“ In der Tat liegen in diesen Worten, und in den regulativen Prinzipien Kants, wichtige Richtlinien für Theologie und Philosophie. „Der Agnostizismus erweist dem christlichen Glauben einen grossen Dienst. Er bringt allen vernunftmässigen Skeptizismus aprioristischer Art zum Schweigen. Wir müssen Gott geistlich schauen“, schreibt der uns u. a. durch Häckel bekannt gewordene, später positiv gerichtete, englische Naturforscher Romanes.[25])

Wie Kant kennt auch Schopenhauer eine praktische Vernunft. Freilich eine andere. Er habe die Vernunft für das Vermögen der Begriffe erklärt. Diese eigene Klasse nicht anschaulicher, nur durch Worte symbolisierter Vorstellungen gebe dem Menschen die Herrschaft auf Erden. Wenn das Tier der Sklave der Gegenwart ist, nur sinnliche Motive kennt und notwendig von ihnen gezogen oder abgestossen wird, so ist dem Menschen durch die Gabe der Vernunft die Besonnenheit aufgegangen. Diese lässt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, sein Leben übersehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart und lässt ihn planmässig zu Werke

gehn, zum Bösen, wie zum Guten. In allen diesen Beziehungen auf das Handeln des Menschen ist die Vernunft praktisch zu nennen; theoretisch ist sie nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, keine Beziehung auf das Handeln des Denkenden haben; ein selten vorkommender Fall. Was in diesem Sinne praktische Vernunft heisst, wird durch das Wort prudentia, providentia bezeichnet, wohingegen die theoretische Vernunft ratio zu übersetzen izt. In fast allen Menschen hat die Vernunft praktische Richtung. Lässt er sein Handeln nicht durch sein Denken geleitet werden, lebt er wie das Tier dem Augenblick, so ist er unvernünftig, ohne deshalb schlecht sein zu müssen. Praktische Philosophen nennt man vernünftige Charaktere, die sich durch Gleichmut und festes Beharren auszeichnen. Sie kennen die Kürze des Lebens, den Wechsel des Glücks, die Tücke des Zufalls, und lassen sich nicht aus der Fassung bringen. Die Ethik der Stoiker war nichts anderes, als eine Anweisung zu vernünftigem Leben in diesem Sinne. Nichts anders meint auch Horatius mit seinem nil admirari. — Bei Kant trete die praktische Vernunft auf als Quell und Ursprung der unleugbar ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, so wie auch aller Tugend, alles Edelmuts und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Das alles erfordere nichts als Vernunft. Vernünftig handeln und tugendhaft wäre eines und dasselbe, und boshaft, lasterhaft handeln wäre bloss Unvernunft. Inzwischen hätten alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides gänzlich für zweierlei erklärt. Dass der erhabene Stifter der christlichen Religion, dessen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgestellt wird, der allervernünftigste Mensch gewesen wäre, würde man eine sehr unwürdige, beleidigende Redensart nennen und ebenso, wenn gesagt würde, dass seine Vorschriften nur die beste Anweisung zu einem vernünftigen Leben enthielten. — Mit Vernunft könne Bosheit, mit Unvernunft Edelmut verbunden sein. Rousseau setze Vernunft und Gewissen in Gegensatz: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais. — Der kategorische Imperativ Kants sei ein verfehltes Gebilde. Denn im Begriff Sollen liege durchaus die Rücksicht auf Lohn oder Strafe, ein unbedingtes Sollen sei eine contradictio in adjecto. Allein schon Plato lehre, dass die Tugend nur ihrer selbst wegen zu wählen sei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr predige das Christentum völlig uneigennützige Liebe, welche auch nicht wegen etwaigen

Lohnes nach dem Tode, sondern aus Dank gegen Gott geübt werde. „Man lese Luther, de libertate christiana! Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, die das Hoffen auf Lohn als den Weg der Finsternis schildern.“ — Wir sehen, Schopenhauer will weder die Religion noch die Moral auf den Intellekt gründen. Er ist Gefühlsethiker. Die Vernunft ist nur eine Gehülfin der Tugend. Sie bildet Grundsätze und hält sie vor, in Augenblicken der Entscheidung. Im Grunde ist, „was die christliche Lehre von der Gnadenwahl andeutet, die Tugend wie der Genius angeboren“. Es ist ergreifend, welche Folgerungen Schopenhauer aus dieser seiner Ueberzeugung zieht: Wer durch Erfahrung oder Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters beklagt, fasst wohl den Entschluss, sich zu bessern; aber bei der nächsten Gelegenheit erhält der Fehler wieder freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, dass er sich nicht bessern kann, dass der Fehler in seiner Natur liegt, mit ihr Eins ist. Jetzt wird er seine Natur verdammen in schmerzlichem Gefühl, aber ändern kann er sie nicht. — Richtig ist an diesen ernsten Ausführungen unseres Philosophen, dass es schwer ist, einen Menschen umzuwandeln, und dass am wenigsten dazu blosse Belehrungen beitragen werden. Aber dennoch sind seine Folgerungen zu rigoros und er sowohl als Kant haben die radikale Charakterumwandlung nicht zu bestreiten vermocht, welche Christus als Wiedergeburt oder Geburt von oben bezeichnet hat.

Schopenhauer, der den Verstand so hoch erhebt, ist kein Freund der Begriffe bildenden und verbindenden Vernunft. Sie ist nur ein Speicher gesammelter Vorräte, kein selbsterzeugender Boden. Früh habe er das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta erkannt. Sie haben wie der Mond erborgtes Licht. Sie sind kaum noch ein Schatten der Dinge. So benutzt er auch nicht den Begriff zu Analyse und Synthese und den für Fichte und Hegel so bezeichnenden Entwickelungen. Seine Sprache ist anschaulich und kraftvoll. Nietzsche ist ihm darin ähnlich. — Wyneken behauptet zwar, Schopenhauer habe sich zu seiner Hauptlehre des insidiösen Abstraktionsvermögens bedient. Sein „Einer Wille“ sei die Abstraktion aller qualitativ verschiedener Willen; diese „Erschleichung“ bilde den Angelpunkt seiner Philosophie. Allein unser Philosoph verwahrt sich entschieden gegen solchen Vorwurf: Er habe nicht erschlichen noch erschlossen,

sondern er habe das Ding an sich da gefunden, wo es sich jedem offenbart: er gibt den psychologischen Ursprung seines Weltprinzips rückhaltlos zu. — Aus anderem Gesichtspunkt erhebt Schopenhauer wieder die sonst von ihm nicht sonderlich geschätzte Vernunft. Ihr Einfluss auf unser ganzes Dasein ist so durchgreifend, dass er uns zu den Tieren gewissermassen in das Verhältnis setzt, welches die sehenden Tiere zu den augenlosen haben. Freilich, nemo omnibus horis sapit, und auch Begriffe geben keine Metaphysik. [26])

Bei dem dritten Erkenntnisvermögen ist Schopenhauer um den Namen verlegen, den er ihm geben soll. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, habe Kant „reine Sinnlichkeit" genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden möge, obgleich er nicht recht passt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Nur aus Not, schreibt er 1818, habe er die Begriffe: äusserer und innerer Sinn angenommen. Aber er hat sie auch später nicht abgeändert. — Wie alle Erkenntnisvermögen, hängt auch die reine Sinnlichkeit mit Nerven und Gehirn zusammen. — Die Objekte für das Vermögen der reinen Sinnlichkeit bildet der formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äusseren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Raum und Zeit rein angeschaut werden, von der ersten Klasse, in der sie, und zwar im Verein wahrgenommen werden, unterscheidet, ist die Materie, welche daher von Schopenhauer einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, andererseits als objektiv gewordene Kausalität angesehen wird. — Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Teile in einem Verhältnis zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dies Verhältnis Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigentümliche, daher weder der Verstand noch die Vernunft, mittelst blosser Begriffe, sie zu fassen vermag, sondern allein die reine Sinnlichkeit. Kant belege dies damit, dass der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh nicht anders als mittelst der Anschauung verständlich zu machen sei. Das Gesetz nun, nach dem die Teile des Raumes und der Zeit bestimmt werden, ist der Satz vom zureichenden Grunde des Seins. Dieser sagt einmal, dass jede Eigenschaft eines Raumgebildes zugleich Grund und Folge anderer Eigenschaften desselben sei; hier herrscht ein Analogon der sonst so verworfenen

Wechselwirkung, (Seinsgrund im Raum); sodann, dass jeder Augenblick bedingt ist durch den vorigen (Seinsgrund in der Zeit). Auf dem Nexus der Teile der Zeit beruht die Arithmetik; auf dem der Lage der Teile des Raumes die Geometrie. — Die Arithmetik ist die genaueste und klarste aller Wissenschaften, weil sie nur mit der Zeit zu tun hat; selbst die Geometrie eilt, sich in Arithmetik aufzulösen.

Da eine Einsicht in den Nexus der Lage der Teile des Raumes nur durch Anschauung möglich ist, so müsste, nach Schopenhauers Ansicht, jeder geometrische Satz auf diese zurückgeführt werden und der Beweis bestände blos darin, dass man den Nexus, auf dessen Anschauung es ankommt, deutlicher heraushöbe. Das geschehe aber nicht. Man befolge immer noch die Euklidische Methode, die auch Kant nicht genug getadelt habe. Deshalb hätten viele sonst vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik. Denn der Beweis durch Aufweisung des Erkenntnisgrundes wirke blos Ueberführung; der durch Aufweisung des Seinsgrundes aber Einsicht, Erkenntnis. Der Durchgang durch Reflexion mache viele unsicher, die Anschauung aber befriedige. — Bedeutende Mathematiker haben Schopenhauers Ansichten zugestimmt, auch Goethe interessierte sich für dieselben. Andere haben ihm widersprochen. Volkelt meint, die Anschauung als solche vermöge überhaupt nichts zu begründen. Solle sie uns eine Wahrheit sagen, so müssten begriffliche Bearbeitungen an ihr vorgenommen werden. Von Hartmann sagt: Nur das Gefühl der Notwendigkeit des mathematisch Geurteilten ist im Bewusstsein, die Erkenntnis ist a posteriori. Helmholtz schreibt: Wir können nicht zugeben, dass die Axiome unserer Geometrie in der gegebenen Form unseres Anschauungsvermögens begründet wären oder mit einer solchen irgendwie zusammenhängen. Gerade dass Euklid auf dem Erkenntnisgrund fusse, gebe seinen Beweisen den Vorzug, zwar nicht vor der erträumten Begründung durch einen, auf Anschauung beruhenden, Seinsgrund, aber wohl vor der blossen Anschauung. — Trotz solch gewichtiger Gegnerschaft scheinen mir Schopenhauers Behauptungen doch auch hier der Beachtung wert. „Manchem geht die Fähigkeit ab, mit der Raumanschauung stereometrisch zu operieren“ sagt Volkelt richtig in seiner Erkenntnistheorie Kants. Aber auch die, welche stereometrische Figuren richtig sehen, erkennen noch nicht, warum die eine Eigenschaft eines Raumgebildes Grund und Folge der anderen ist. Wie kommt es, dass es in der Tat Solche gibt, die gleichsam auf den ersten Blick den Sachverhalt

erfassen? Worin besteht das mathematische Talent? Ist es eine „Enklave“ in unserem Gehirn, wie man gesagt hat? Oder sollte es, wie Schopenhauer meint, eine geistige, physiologisch ausgedrückt nervöse Veranlagung sein? Dann könnte man diese Anlage – nach Analogie des inneren Sinnes, der die Kausalität von Innen sieht – die Fähigkeit des äusseren Sinnes nennen, den Erkenntnisgrund von aussen zu sehen. Hat einer diese Fähigkeit nicht von Natur, so kann eine gesunde Vernunft und ein Euklidischer Beweis den Mangel ergänzen. Der Beanlagte aber wird immer in seiner intuitiven Erkenntnis einen Vorrang und auch tiefere Befriedigung haben. — Man könnte dann von der musikalischen Veranlagung sagen, sie sei die Fähigkeit, den Erkenntnisgrund zu hören. Die Musik ist ja, wie wir wissen, „der einzige Weg, komplizierte Zahlenverhältnisse unmittelbar in konkreto zu erfassen“. Musik ist tönende Zeit. Für unseren Philosophen freilich ist sie mehr, wie wir erfahren werden.[27])

Nach Kant gibt es zwei Stämme unserer Erkenntnis, die vielleicht eine gemeinsame Wurzel haben, Sinnlichkeit und Verstand. Durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung In dieser wird dasjenige, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben genannt; dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird, die Form der Erscheinung. Diese Form, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein, muss vielmehr zu aller Erscheinung im Gemüt a priori bereit liegen, muss daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden. Die Analyse der Sinnlichkeit ergibt die zwei reinen Formen sinnlicher Anschauung, den Raum und die Zeit, als Formen des äusseren und inneren Sinnes. „Vermittelst des äusseren Sinnes stellen wir uns Gegenstände als ausser uns im Raume vor, darin ist ihre Gestalt, Grösse etc. bestimmt; der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist. Das, was Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper; ich, als denkend, bin

Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele". — Gegen die Lehre Kants vom inneren Sinn sind, vor allem von Herbart, Einwände erhoben worden. Sei der innere Sinn ein Vermögen, das die Seele unter anderen Vermögen auch noch habe, so müssten sich Gesetze angeben lassen, nach denen es wirke. Sollte der innere Sinn ein Vermögen der Selbstbeobachtung sein, so gebe es eine Schraube ohne Ende, da der Aktus des Beobachtens sich wieder beobachten lasse u. s. f. Die Wahrnehmung unserer eigenen Zustände sei keine andere wie die Wahrnehmung anderer Vorstellungen. — Andere dagegen, wie Fries, sind Kant gefolgt und haben dem inneren Sinn seine besondere Aufgabe zugesprochen. „Durch den inneren Sinn wird mir die eigene Welt meiner inneren geistigen Tätigkeit eröffnet; durch ihn erhalten wir die inneren Sinnesanschauungen, welche sich aussprechen: ich stelle jetzt dies Bestimmte vor: ich denke, ich fühle, ich will dieses Bestimmte. Diese Wiederholung seines eigenen Innern für ihn selbst, dieses sich selbst in Besitz nehmen ist es, was den Menschen über die Tiere erhebt". — Auch Schopenhauer führt unter den Erkenntnisvermögen den im Gehirn prädisponiert liegenden inneren Sinn als einen besonders wichtigen an. Er vermittelt uns das Wissen um unsere innere Zuständlichkeit. „Die unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den inneren Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzenreich. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden, so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntnis sich seiner selbst bewusst; die Erkenntnis ist gleichsam der Resonanzboden des Willens, und der dadurch entstehende Ton das Bewusstsein. Dieses Sich-seiner-selbst-bewusstwerden des Willens hat man dem sogenannten inneren Sinn zugeschrieben, weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist". Die Zeit ist die Form, mittelst welcher dem ursprünglich erkenntnislosen individuellen Willen die Selbsterkenntnis möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen zu einem Lebenslauf auseinandergezogen. Der alleinige Gegenstand des inneren Sinnes ist der eigene Wille des Erkennenden und hier entfaltet der Satz vom Grunde seine Herrschaft in der Form des Gesetzes der Motivation. Bei jedem wahrgenommenen Entschluss, sowohl anderer als uns selbst, halten wir uns berechtigt, zu fragen: Warum? D. h.

wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoss oder Zug. Demnach gehört das Motiv eigentlich zu den Ursachen. Allein die Kausalität ist das Band äusserer Veränderungen. Das Innere der Vorgänge bleibt ein Geheimnis; ja es wird um so geheimnisvoller, je mehr wir der organischen Welt uns nähern. Kausalität ist Wille von aussen gesehen. Aber der Verstand versteht nicht, was er sieht. Der innere Sinn sieht die Kausalität von Innen. Die Einwirkung des Motivs wird unmittelbar und ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt. Hier stehen wir hinter den Kulissen und erfahren, wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführt. So wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle gerät, bis, nachdem man die Mitte überschritten, nunmehr das Tageslicht des anderen Endes den Weg zu erleuchten anfängt — grade so hier: wo das nach Aussen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, zuletzt nur noch einen schwachen Schimmer verbreitete, eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz anderen Seite, aus unserem eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, dass wir, die Urteilenden, grade die hier zu beurteilenden Objekte selbst sind. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis, die äussere und innere, müssen also in Verbindung gesetzt werden — dann liegt das Geheimnis offen, dem die Philosophie so lange nachgeforscht, wir finden durch Analogieschluss den Willen als das Wesen aller Dinge, als das Wesen der Welt. — Hier merken wir, wieweit Schopenhauer über Kant hinausgeht. Noch schärfer als Kant ist er deshalb auch an diesem Punkte angegriffen worden. Man hat ihn fast verspottet, dass er auf „diesem unterirdischen Gang“ „durch Verrat“ in die Festung der Metaphysik einzudringen versucht. Der Weg Schopenhauers ist ungangbar, sagt v. Hartmann. Alles Innewerden ist Bewusstwerden, also mit den Anschauungsformen und Denkformen des Bewusstseins bekleidet. Was er mit Preisgabe seiner Grundsätze erreicht, ist so gut wie nichts. Das Ding an sich bleibt verborgen. Ebenso urteilt Volkelt. Das methaphysische Erkennen bedeute bei Schopenhauer einen erkenntnistheoretischen Widerspruch. Ist der Wille das Ding an sich, so kann er nicht Gegenstand des Erkennens sein, denn er liegt ausserhalb der Formen des Vorstellens. Gibt es dagegen ein Erkennen des

Willens, so kann dieser erkannte Wille nicht das Ding an sich sein. Schopenhauer sei sich dieser Schwierigkeit bewusst gewesen und versuche deshalb am Willen den Charakter des Dinges an sich herabzudrücken und ihn näher an die Erscheinungswelt heranzubringen. Der Wille trage doch noch einen Schleier und stehe nicht nackt vor uns. — Auch vom psychologischen Standpunkt aus sind gegen Schopenhauers Lehre viele Einwendungen gemacht worden. Wyneken erklärt, er könne sich unter einem im Gehirn prädisponiert liegenden inneren Sinn überhaupt nichts denken. Andere bestreiten mit Herbart, dass die Erkenntnisart des inneren Sinnes eine besondere sei, nur das Gebiet auf das er sich richte, sei dunkler; je höher die Wesen, desto dunkler die Motive. Die Erscheinung des Willens in unserem Bewusstsein hat vor anderen Erscheinungen nicht das geringste voraus, sagt von Hartmann. Volkelt fragt: Wenn wir nun zugeben, dass das Wollen auf diese Weise richtig in ein Gefach der Kausalität untergebracht wäre, wohin gehören denn die übrigen seelischen Vorgänge, Erinnerungen, Phantasiebilder etc.? Auch sie sind kausal verknüpft, und Schopenhauer zweifelt nicht daran. Aber man sucht vergebens bei ihm nach einer klaren und, wenn auch nur von seinem Standpunkt aus, begründeten Einordnung ihrer kausalen Verknüpfung in seine Lehre von der Kausalität. — Schopenhauer behauptet an vielen Stellen: Weil das Subjekt unmittelbar nur durch den inneren Sinn erkenne, indem der äussere Sinn wieder Objekt des inneren sei, das Subjekt also, in Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen in seinem Bewusstsein, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des inneren Sinnes, unterworfen bleibe, so könne ihm nur eine deutliche Vorstellung auf einmal gegenwärtig sein. Dem widerspricht Lotze: Die Tatsache, dass wir Vergleiche anstellen könnten, nötige uns zu der Annahme einer möglichen Gleichzeitigkeit. Denn wer vergleiche, gehe nicht blos von dem Vorstellen des einen der verglichenen Glieder zum Vorstellen des andern über; um den Vergleich zu vollziehen, müsse er notwendig in einem unteilbaren Bewusstsein beide und zugleich die Form seines Ueberganges zwischen beiden zusammenfassen.

Das sind nur einige der vielen Einwürfe gegen die Lehre unseres Philosophen vom inneren Sinn. Er macht sich nichts aus ihnen. Er ist dem „Verräter“ dankbar, dass er sein metaphysisches Bedürfnis befriedigt und ihm seine Menschenwürde offenbart. Denn, blickt der Mensch nach Aussen, so ist er auf dem Gebiet der Vor-

stellung, der blossen Erscheinung. Er sieht sich als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, als etwas höchst Unbedeutendes, gänzlich Verschwindendes. Blickt er dagegen nach Innen, so erkennt er in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, das überall allein Reale. Demnach erfasst er sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt und findet sich unendlich wichtig. Auch das unbedeutendste Individuum ist, von Innen gesehen, Alles in Allem, von Aussen gesehen nichts, oder doch soviel wie nichts.

So ist der innere Sinn ein wertvolles Erkenntnisvermögen, wenn er auch nicht alle Geheimnisse enthüllt, wenn auch noch ein Nebel zurückbleibt, wenn er auch das Rätsel κατ' ἐξοχήν der Identität des wollenden und erkennenden Subjekts nicht zu lösen vermag. — Die immer klarer und vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll unserer Taten ist das Gewissen. — [28])

Nach der wiederholten Versicherung Schopenhauers sind mit Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft die Vermögen des Intellekts erschöpft. Allein er ist doch noch nicht am Ende der Spezifikation. Entium varietates non temere sunt minuendae. — Zunächst schiebt er, wie Kant, zwischen Verstand und Vernunft die Urteilskraft ein. Freilich eine von der seines Lehrers verschiedene. Er sagt über diese fast spöttelnd: Mit den drei Erkenntniskräften, Verstand, Urteilskraft und Vernunft, nähme Kant symmetrisch-architektonische Belustigungen vor. Man könnte ihm einen Vorwurf grosser Inkonsequenz daraus machen, dass, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unablässig wiederholt sei, der Verstand sei das Vermögen zu urteilen, und nachdem die Formen seiner Urteile zum Grundstein aller Philosophie gemacht seien, nun noch eine ganz eigentümliche Urteilskraft auftrete, die von jenem völlig verschieden sei. Er, Schopenhauer, verstehe unter Urteilskraft die Fähigkeit des Geistes, die anschauliche Erkenntnis in die abstrakte zu übertragen und diese wieder richtig auf jene anzuwenden. Das abstrakte Denken ist entweder ein rein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt, oder es streift an die Grenze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfasste mit deutlich gedachten, abstrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht dann entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff oder die Regel, unter die er gehört, oder aber zum gegebenen Begriff

oder der Regel den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Tätigkeit der Urteilskraft und zwar, nach Kants Einteilung, im ersteren Falle reflektierende, im andern subsumierende. — Schopenhauer kennt zwei Arten der Urteilskraft: Eine weitere, welche nur Begriffe mit Begriffen vergleicht, urteilt, im logischen Sinne des Wortes, und eine engere, eigentliche, die den Uebergang vom Einzelnen zum Allgemeinen macht und umgekehrt. — Ein mit feiner Urteilskraft ausgestatteter Kopf hat zwei Vorzüge: Von allem, was er sieht, erfährt und liest, setzt das Bedeutsame bei ihm an, prägt sich seinem Gedächtnis ein und ist zur Stelle, wenn es gebraucht wird; sodann fällt ihm jedes Mal das zur Sache Gehörige, ihr Analoge und Verwandte ein, und läge es noch so fern. Deshalb ist sie wichtig für das Leben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in kleinen Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem Urteil; sie sind in einem Zustand fortwährender Unmündigkeit; Vorurteil und Nachurteil tritt an die Stelle des rechten Entscheids zur rechten Zeit. Während jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock zu gehen, schielen sie nach der Meinung Anderer, um sich mit ihr zu brüsten. Rechte Urteilskraft ist die Quelle von Witz und Scharfsinn; bei jenem ist sie reflektierend, bei diesem subsumierend tätig. Aber sie hat auch die Grundlagen aller Wissenschaften aufzustellen. In den Grundurteilen liegen die Schwierigkeiten einer Wissenschaft. Schliessen ist leicht, aber urteilen schwer. Die Urteilskraft konfrontiert die Gedanken und Schlüsse mit der Erfahrung. Sie stellt Hypothesen auf. Auch das richterliche Urteil ist in der Hauptsache ihr Werk. Bei ihrer Tätigkeit muss, ähnlich wie das Brennglas die Sonnenstrahlen zusammenzieht, der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, dass er sie mit einem Blick erfasst, welchen er nun richtig fixiert, um dann mit Besonnenheit das Ergebnis sich deutlich zu machen. Zudem beruht die grosse Schwierigkeit des Urteils in den meisten Fällen darauf, dass wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, statt umgekehrt. Dieser Weg nämlich ist unsicher und die Quelle vieler Irrtümer. — Leider ist die Urteilskraft bei der Mehrzahl der Menschen nur rudimentarisch, oft nur nominell vorhanden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nötig ist. Es ist deshalb eine Art Ironie, dass man die Urteilskraft den normalen Geisteskräften beizählt. Die meisten Menschen sind „einfältig“. Viele werden, ehe die Urteilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht, in früher Jugend, so beeinflusst, dass sie nie zu reifer Erkenntnis

durchdringen. — Am Abend ist oft die Urteilskraft ihrer Arbeit nicht mehr gewachsen, und unser Benehmen im Traum zeigt, dass sie im Schlaf fast völlig ruht. — Ein Feind der Urteilskraft ist der Wille. Liebe und Hass, Nutzen und Schaden trüben ihre Klarheit.

Wir sehen, die Urteilskraft ist für Schopenhauer ein wichtiges Vermögen. Es gehört zum regelrechten Gebrauch des Intellekts. Es steht ihm fast höher als die Vernunft, schon weil es der Anschauung näher steht. Da ist die Frage: welche Form des Satzes vom Grunde wendet es an? Der Verstand verhält sich intuitiv den Einzeldingen gegenüber, die Vernunft betrifft lediglich Begriffe, nicht Einzeldinge und hat es gar nicht mit Kausalität zu tun. Die kausal verknüpfende Reflexion über die Einzeldinge sagt Volkelt, ist ein Verfahren, das keine Stätte hat, und dass auch durch die Einschaltung der Urteilskraft nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Denn Schopenhauer müsste von der Urteilskraft, der Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft, sagen, dass sie sowohl gemäss dem Erkenntnisgrund, als auch gemäss der Ursachlichkeit, natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten, verfahre. Statt dessen finden wir bei ihm die Urteilskraft weder jenem noch dieser unterworfen. — So haben wir eine Klasse von Objekten, ein subjektives Korrelat, aber kein Band, das sie verbindet, keine Gestalt des Satzes vom Grunde als Organon. [29])

Nicht auf eigentlicher Kausalität, sondern auf der Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht, nach Schopenhauer, der Einfluss, den der Wille auf das Erkennen ausübt. Er nötigt es, die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu lenken; er zwingt unstäte und flatterhafte Köpfe sich zu sammeln. Er ist auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassoziation. Diese ist nichts anders, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten, auf den subjektiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewusstsein. Der Wille des Individuums setzt das ganze Getriebe in Bewegung, indem er dem Interesse, den persönlichen Zwecken gemäss, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen, logisch oder analogisch, oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbei zu schaffen. Für den intellektuellen Wert eines Kopfes ist es charakteristisch, welcher Umstand die Gedankenfolge herbeiführt. In dem Denkenden, gründlichen Kopf herrscht das Verhältnis von Grund und Folge vor, in dem witzigen, geistreichen, die Aehnlichkeit, in den beschränkten die räumliche oder

zeitliche Nachbarschaft. Nicht weniger charakteristisch ist der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne genügenden Anlass, selbst beim stärksten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht sind, uns auf etwas zu besinnen, und nun den ganzen Vorrat unserer Gedanken durchprobieren, um irgend einen zu finden, der mit dem gesuchten assoziiert ist; finden wir jenen, so ist auch dieser da. Die Mnemonik geht darauf aus, uns mit leicht zu findenden Anlässen zu versehen. Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewusstsein eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Schon die Umgebung bringt sofort Erinnerungen aller Art. Allerdings ist der Schlaf eine starke Unterbrechung der Erinnerungskette. Eine Melodie, die uns abends zum Ueberdruss im Kopf herumging, können wir am Morgen oft nicht wiederfinden. Bleiben dauernd Lücken im Zusammenhang der Rückerinnerung, werden sie immer grösser, so tritt Wahnsinn ein. Oft ist der Anlass, der uns Gedanken bringt, so gering, das wir ihn nicht bemerkten; aber es geschieht nichts ohne Ordnung. — Der Wille ist auch der Herr des Gedächtnisses. Der Wille an sich hat kein Gedächtnis. Dieses ist eine Funktion des Intellekts. Da derselbe nur Vorstellungen enthält, fällt das, was nicht Vorstellung ist, z. B. Freude und Leid, nicht in den Bereich des Gedächtnisses. Nur die Vorstellungen, die Freude und Leid begleiteten, können wir uns wieder vergegenwärtigen. Das Gedächtnis ist nicht ein Behälter, in welchem wir einen Vorrat fertiger Vorstellungen aufbewahren. Es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen um so bereitwilliger zu gehorchen, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind; es ist die Uebungs-Fähigkeit des Intellekts. Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, dass, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden, wir alsbald die übrigen, selbst scheinbar gegen unseren Willen, hinzurufen. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, ebenso das Vorstellungsvermögen; das Tuch schlägt die Falten wieder, in die es oft gelegt ist. Unsere Vorstellungen sind nicht starre Grössen. Würde eine Erinnerung gleichsam aus einem Behältnis wieder hervorgeholt, so könnte sie nicht so verändert aussehen. Jede Erinnerung ist eine neue Vorstellung, aber eine

leichtere, weil wir schon geübt sind. — Aus der Form der Zeit, der einfachen Dimension der Vorstellungsreihe, folgt unsere Zerstreuung und Vergesslichkeit. Wir müssen deshalb tüchtig wiederholen. Wer Sprachen gelernt, lese von Zeit zu Zeit; wer einen Vers weiss, sage ihn sich vor. Dann behalten wir unsern Besitz oder erneuern ihn ohne Mühe. Als Kinder haben wir wenige, aber anschauliche Vorstellungen gehabt und sie unablässig wiederholt; deshalb sitzen sie so fest. Das Genie, das eine Ueberfülle von Vorstellungen hat und zum Wiederholen keine Zeit findet, hat oft ein schlecht Gedächtnis. Jeder hat übrigens das beste Gedächtnis für das, was ihn interessiert. — Tiere haben keine Vernunft, keine Begriffe, und daher auch kein eigentliches Gedächtnis. — Für das Gedächtnis ist wohl Verwirrung zu besorgen, aber nicht Ueberfüllung. Es ist bodenlos. Man soll streng, ja despotisch mit ihm verfahren, damit es den Gehorsam nicht verlerne.

Solchen Ausführungen Schopenhauers gegenüber scheint Joseph Recht zu haben, wenn er sagt: Eine Psychologie der Aufmerksamkeit fehle fast gänzlich; die der Assoziation und des Gedächtnisses schiesse über das Ziel. „Wir werden einräumen müssen, dass das Verbinden der Vorstellungen eine synthetische Kraft verrät, die man Willen nennen kann. Als völlig unzureichend aber erweist sich der Wille, wenn durch ihn die Assoziations-Gesetze begründet werden sollen. Denn es bliebe doch die Frage offen, warum grade ähnliche oder gleichzeitig aufgenommene Vorstellungen einander folgen". Die Assoziationsform ist also jedenfalls intellektual. — Volkelt sieht eine grosse Verlegenheit Schopenhauers darin, dass er die Assoziationen nun doch unter eine Art Kausalität zu bringen sich bemühe. — Was Joseph von der Assoziation sagt, wiederholt er beim Gedächtnis. Auch hier seien keine Gründe für das Beharren der Vorstellungen als Wirkung des Willens dargetan. Einmal werde behauptet, dass Vorstellungen infolge von Wiederholung beharren, dann solle der Wille den Ausschlag geben. — Die Gedächtnislehre ist eine schwierige. Auch Schopenhauer hat sie nicht zur Klarheit gebracht. Gegen die Annahme, dass in den Zellen der Grosshirnrinde die „Bilder", „Spuren", „Dispositionen" sässen, spricht auch Dessoir. Volkelt dagegen schreibt: Der Erkenntnistheoretiker wird das Denken fragen, ob es sich nicht gezwungen sehe, anzunehmen, dass die aus dem Bewusstsein schwindenden Vorstellungen in irgend einer Form (vielleicht als Vorstellungsdispositionen oder gewisse Möglichkeiten) weiterexistieren und also, trotzdem dies nie erfahren

werden kann, mit einer gewissen Beharrlichkeit ausgerüstet seien. Beneke nennt die Gedächtniskraft die psychische Kraft, welche auch im unbewussten Zustande die aufgenommenen Eindrücke bewahre. Für Fries ist das Gedächtnis das Vermögen des Fortdauernlassens der Vorstellungen. Auch Lotze ist der Ansicht, dass die Tatsachen des Bewusstseins die Annahme einer Fortdauer der Eindrücke nötig machen. Und Schopenhauer spricht an zahlreichen Stellen ebenso. Er vergleicht das Gedächtnis doch immer wieder mit einem Behälter, einem Magazin, einem Sieb. Die Begriffe, die das Gedächtnis „aufbehalten" hat, können nie alle zugleich dem Bewusstsein gegenwärtig sein. Wir durchwühlen den „Vorrat" unserer Kenntnisse. Es ist ihm „rätselhaft", wie unser Gedächtnis es anfange, aus dem Vorrat das jedesmal Erforderte „herauszufinden" etc. Worauf es uns aber hier besonders ankommt, ist, dass für unseren Philosophen das Gedächtnis, so sehr es auch vom Willen beeinflusst wird, doch zuletzt eine Funktion des Gehirns ist, ein Vermögen der erkennenden Seele, das seine eigentümlichen Objekte und Gesetze hat.[30])

Und noch eine solche eigentümliche Funktion des Intellekts kennt Schopenhauer. Ein Gegenstand besonderen Nachdenkens ist ihm stets die Traumwelt gewesen. Er wird nicht müde von ihr zu reden; ist sie ihm doch im letzten Grund ein Abbild der wirklichen Welt. Das ganze Leben ist ein Traum. Kant habe nicht Recht, wenn er behaupte, der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetz der Kausalität unterscheide das Leben vom Traum; auch im Traum behaupte das Gesetz der Kausalität sein Recht, nur dass ihm hier oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben werde. An anderen Stellen freilich urteilt Schopenhauer nüchterner: Das träumende Bewusstsein unterscheidet sich dann doch vom Wachen durch die Erregung der Phantasie, durch den Mangel an Urteilskraft und Gedächtnis. — So nähert sich der Traum dem Wahnsinn. — Er nähert sich aber auch dem Hellsehen, dem intuitiven Durchschauen der Zukunft. Unser Philosoph legt auf Ahnungen, Wahrträume, Hellsehen, Erscheinen Verstorbener etc. grossen Wert; wie auch Kant es getan. Er hält es für eine Schande und ein Zeichen von Ignoranz, solche Dinge verächtlich in Abrede zu stellen. Sie finden ihre Erklärung durch die Phänomenalität der Raum- und Zeitwelt. Die Menschen und Dinge stehen durch den über das principium individuationis erhabenen einen Willen noch in einer näheren Beziehung, als wir gemeinhin glauben. — Auch die Träume also müssen hinsichtlich ihres Eintritts dem Satz vom

Grunde unterworfen sein. Es frage sich nur, wie? Das Charakteristische des Traumes ist die Bedingung des Schlafes. Demnach wird der Eintritt des Traumes nicht durch Eindruck auf die Sinne herbeigeführt; auch nicht durch Gedankenassoziation; denn schon die ersten Traumbilder weichen von den letzten Gedanken ab, die wir wachend hatten. Die Anregung muss also aus dem Innern des Organismus kommen. Ein Geheimnis bleibt freilich die Art der Verwandtschaft zwischen den schwachen Nachhällen gewisser Vorgänge im Innern, welche bis zum Gehirn dringen, und dem durch sie beeinflussten Inhalt. Noch rätselhafter aber ist der physiologische Vorgang im Gehirn, in dem das Träumen besteht. Im Schlaf ruht das Gehirn, und dennoch ist der Traum eine Tätigkeit desselben. Vielleicht fungiert die weisse Marksubstanz statt der grauen. Im Traum arbeitet das Gehirn gleichsam umgekehrt. — Ausnahmsweise kann das geistige Auge, mit dem wir die Träume sehen, auch wohl einmal im Wachen aufgehen; dann haben wir Visionen oder Hallucinationen. — Tiere träumen nicht und werden nicht wahnsinnig, die höheren unter ihnen haben eine Art Traum, die mit der Phantasie zusammenhängt. — Die Träume für blosse Phantasiebilder ausgeben zu wollen, so urteilt Schopenhauer, zeuge von Mangel an Besinnung. Es sei Tatsache, dass wir ein Vermögen haben zur anschaulichen Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehen von Tönen und Stimmen jeder Art, beides ohne die äussere Anregung der Sinnesempfindungen; welche hingegen zu unserer wachen Anschauung die Veranlassung, den Stoff oder die empirische Grundlage liefern. Jene keinem Zweifel unterworfene Tatsache nun aber hätten wir festzuhalten, denn sie sei das Urphänomen, auf welches alle Traum-, Hellsehen-, Geister- etc. Erklärungen zurückweisen, indem sie nur die sich noch weiter erstreckende Tätigkeit des bezeichneten Vermögens dartun. Zur Benennung des Vermögens wäre der bezeichnendste Ausdruck der, welchen die Schotten für eine besondere Art seiner Aeusserung oder Anwendung sehr sinnig gewählt hätten, geleitet von dem richtigen Takt, den die eigenste Erfahrung verleiht; er heisst: second sight, das zweite Gesicht. Denn die hier erörterte Fähigkeit zu träumen sei in der Tat ein zweites, nämlich nicht, wie das erste, durch die äusseren Sinne vermitteltes Anschauungsvermögen, dessen Gegenstände jedoch, der Art und Form nach dieselben sind, wie die des ersten; woraus zu schliessen, dass es, eben wie dieses eine Funktion des Gehirns ist. Jene Schottische Be-

nennung würde daher die passendste sein, um die ganze Gattung der hierher gehörigen Phänomene zu bezeichnen und sie auf ein Grund-Vermögen zurückzuführen. Da jedoch die Erfinder derselben sie zur Bezeichnung einer besonderen, seltenen, Aeusserung jenes Vermögens verwendet haben, „so darf ich nicht, so gerne ich es auch möchte, sie gebrauchen, die ganze Gattung jener Anschauungen oder genauer, das subjektive Vermögen, welches sich in ihnen allen kundgibt, zu bezeichnen. Für dieses bleibt mir daher keine passendere Benennung, als die des Traumorgans". — Also wieder ein Erkenntnis-Vermögen mit besonderen, zum Teil seltsamen Objekten, die zusammenhängen nach dem Satz vom Grunde. [31])

Und noch sind wir nicht am Ende. Denn es wäre Unrecht, bei der Darstellung der Psychologie des Erkennens von der Art des Erkennens zu schweigen, die für unseren Philosophen die Höhe des Schauens bedeutet. Der Intellekt ist ein Werkzeug des Willens. Er soll den Zwecken des Willens dienen, nicht erkennen um des Erkennens willen. Selbst die theoretische Arbeit des Forschers steht noch unter dem Einfluss des Willens, geht nach dem Satz vom Grunde vor sich, fragt nach den Verhältnissen und Beziehungen der Dinge, nicht nach ihrem Wesen. Erst das Genie schwingt sich zum wahren Erkennen auf. Es durchschaut die zahllosen Zersplitterungen, in denen der eine Wille vor dem gewöhnlichen Intellekt dasteht, ihm offenbaren sich die ewigen Urbilder, die Ideen. Natürlich muss der Intellekt eine Wandlung durchmachen, wenn er zum Subjekt dieses reinen Erkennens werden will. Er tritt aus allen Formen des Satzes vom Grunde heraus, betrachtet nicht mehr die Relationen der Dinge, das Wo, Wann, Warum, sondern einzig das Was, und so völlig verliert sich das Subjekt im angeschauten Gegenstand, dass es erhaben wird über Raum und Zeit, dass es überindividuell wird, überirdisch, ewig. Das grösste Hindernis aber, welches der Intellekt auf dem Wege zu solch beseligender Höhe zu überwinden hat, ist der Wille. Bei dem Tiere und dem gewöhnlichen Menschen ermüdet die Anschauungskraft alsbald, wenn sie nicht vom Willen angetrieben wird. Ihre geistige Energie ist nicht ausreichend, die Welt objektiv, zwecklos aufzufassen. Zwar denkt der Mensch in Begriffen, und lernt so über das Einzelne hinweg auf das Allgemeine schauen. Aber erst, wenn er auch beim Anblick des Einzelnen das Einzelne, sich und seine Zwecke vergisst, erst dann erschaut er die Ideenwelt. Zwischen Intellekt und Wille muss also eine völlige Scheidung vor-

gegangen sein; der Intellekt muss sich frei gemacht haben vom Dienste seines Herrn, um seinem eigentlichen Zweck, dem Erkennen zu leben. Diese Genialität des Erkennens äussert sich nun besonders als ästhetische und ethische Genialität. Der Künstler lebt, losgerissen von dieser Welt der Kleinlichkeit, im Reich der Ideen und indem er Kunstwerke schafft, Urbilder des Schönen zeigt, erhebt er auch seine Mitmenschen in höhere Regionen. Der Heilige aber hebt nicht nur vorübergehend, wie noch der Künstler und das Genie, sondern ein für allemal und völlig den Einfluss des Willens auf; er vernichtet ihn. Der Heilige wendet die Erkenntnis des willensreinen Intellekts auf sein Leben an. Er schaut das Verkehrte, Sündhafte des Lebenswillens und sehnt sich nach Erlösung. Diese Erlösung ist die Verneinung des Willens zum Leben.

Es ist nicht zu verwundern, dass gegen die Lehre Schopenhauers vom willensfreien Erkennen Widerspruch sich erhoben hat. Der Mensch hat also gleichsam einen doppelten Intellekt, sagt von Hartmann, einen subjektiven, individuellen, bewussten und einen objektiven, universellen, genialen, unbewussten. Genauer betrachtet erweist sich dieser scheinbar doppelte Intellekt nur als das Ineinander des All — einen Subjekts und des individuellen, eingeschränkten Subjekts, oder der unbewussten und bewussten Vorstellungsform, der übersinnlichen und sinnlichen Anschauungsweise. Der Mensch hebt sich über sich hinaus und lässt das in ihm wesende absolute Subjekt des Erkennens rein zur Geltung kommen. Das Bedenkliche an dieser Ideenlehre ist der Umstand, dass die Ideenwelt als Ding an sich frei von den Anschauungs- und Denkformen sein soll. — Joseph findet die besondere Schwierigkeit der Schopenhauerschen Lehre darin, dass das geniale Erkennen nicht etwa relativ, sondern absolut willensfrei sein soll. Joseph unterscheidet Grundwillen und Erkenntniswillen und meint, der Intellekt könne sich vom Grundwillen in gewissem Sinne lösen, nie aber vom Erkenntniswillen, der er ja selber sei. Schopenhauer rede vom Wissenstrieb, von der Wahrheitsliebe des Genies, von der schmerzlichen Verwunderung, der Enttäuschung über das Leben, von der Ehrfurcht und Angst vor dem Tode, die zum Philosophieren trieben; wie könne er da sagen, dass das Genie frei sei vom Antrieb des Willens. Und wie sei, nach Hinwegnahme alles Wollens, ästhetisches Wohlgefallen möglich? Alle Gefühle seien durch den Gegensatz von Lust und Unlust charakterisiert und dem ästhetischen Wohlgefallen stehe das Missfallen gegenüber, von dem der Philosoph allerdings ganz

schweige. Er nehme gewaltsamer Weise eine generische Verschiedenheit an, wo nur von einer spezifischen die Rede sein durfte. „Wir möchten ihm die Frage vorlegen, in welche Klasse psychologischer Elemente wir nach seiner Theorie die ästhetische Freude einordnen sollen?“ Auch sie ist Willensaffektion. Der Intellekt solle nach Schopenhauer nur in einem Falle Macht über den Willen haben, nämlich wenn er abnorm entwickelt sei, wenn er zuviel reflektiere. Dann werde „der angebornen Farbe der Entschliessung des Gedankens Blässe angekränkelt“; aber ein Intellekt, der, wenn auch nur für kurze Zeit, den Willen absolut zum Schweigen bringe, sei doch auch nicht ohne Einfluss auf seinen Herrn. Was aber die Lehre von der Verneinung des Willens angehe, so habe von Hartmann Recht, dass wenn der Wille sich wende und selbst aufhebe, dies nur infolge eines Motivs, eines Willensaktes geschehen könne. Vorstellungen an sich vermögen nichts gegen den Willen. — Auch Volkelt hält mit der Kritik nicht zurück. Nicht die Metaphysik allein, auch die Erkenntnistheorie erhebe Einspruch. Wie kommt das Vorstellen dazu, seine Natur zu vertauschen? Der Mensch, auch der die Ideen erschauende, bleibt doch immer noch das abhängige, in das raumzeitliche Kausalitätsnetz verstrickte Einzelwesen. Volkelt fragt, ob es nicht möglich gewesen wäre, das Schauen der Ideen, das geniale künstlerische Erkennen, auf einfachere Weise zu vermitteln. Ich möchte daran erinnern, dass schon die Pythagoräer das dauernde Sein, welches die philosophische Theorie suchte, in den Zahlen zu finden glaubten. Den wechselnden Dingen der Erfahrung gegenüber besitzen die mathematischen Begriffsinhalte das Merkmal zeitloser Geltung; sie sind ewig. Plato sah die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen Ideen und den Einzeldingen an. Vielleicht hätte auch Schopenhauer der Weg zur Anschauung der Idee über die mathematische Anschauung führen können. Allein er ist Inhaltsästhetiker. Das Formale kommt bei ihm nicht zur Geltung. Ein bezeichnendes Beispiel ist auch hier seine Musiktheorie. Die Musik, wir haben es wiederholt gehört, ist ihm „der einzige Weg, komplizierte Zahlenverhältnisse unmittelbar in concreto zu erfassen“. Anstatt aber nun die Musik zu definieren etwa als rythmisch tönende Zeit, ist sie ihm etwas ganz Einzigartiges; sie spricht das innere Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst aus. — Andere halten die Phantasie für die Brücke in das Reich der Kunst und Religion. Wilde nennt Christus den Ersten unter den Künstlern.

Seine „lodernde Phantasie“ habe ihn über das prinzipium individuationis erhoben, habe ihn die Einheit aller Wesen, aller Menschen, ja die Einheit der Menschen mit Gott schauen lassen. Daher das Mitleid Christi; er trägt die Last der Welt auf seinen Schultern; daher seine Liebe; seine Weltentsagung; Reichtum und Wohlleben scheinen ihm grössere Tragödien, als Armut und Gram. Seit die Kunst Christus verstanden, sei sie aufgeblüht. —

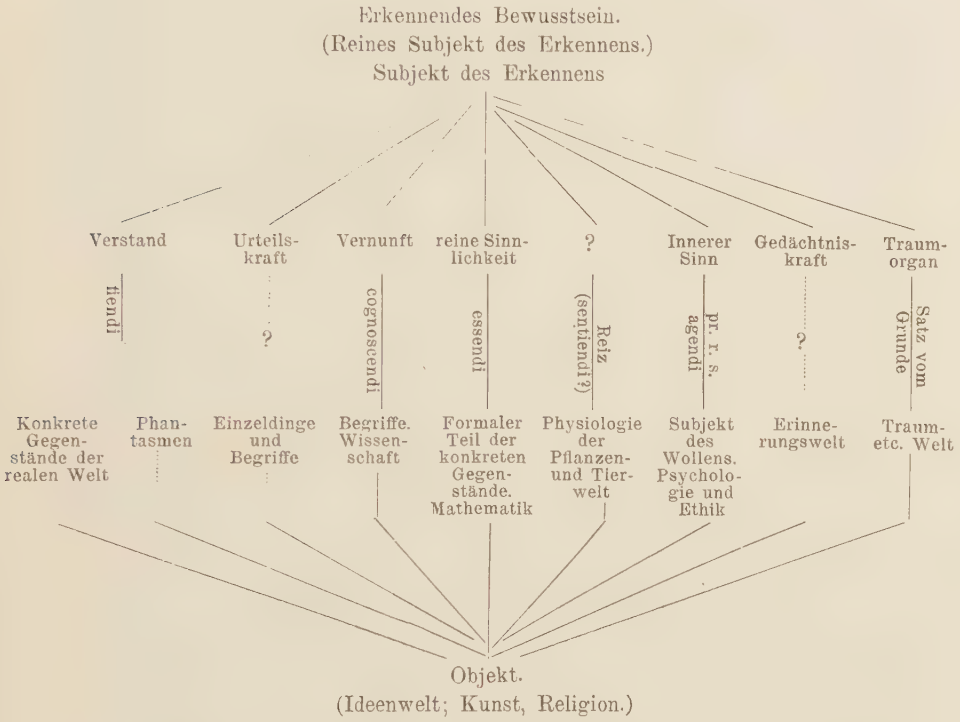
Mag nun aber auch, so schliesst Volkelt seine Kritik, die Lehre von dem reinen Subjekt des Erkennens und seinem Korrelat, der Ideenwelt, im Vergleich mit den Tatsachen des Seelenlebens gewaltige Ueberspannungen enthalten, so ist sie doch hierdurch keineswegs kritisch zerrieben. Vielmehr ist sie ein kraftvoller anziehender Beleg dafür, dass sich die Philosophie der Anerkennung des unserem Ich innewohnenden Zuges nach einer überzeitlichen und überindividuellen Geistesbetätigung nicht entziehen darf. Wir werden, gleich Schopenhauer, unser Ich nicht in lauter Zeitlichkeit und Einzelheit aufgehen lassen. Nur werden wir, anders als er, fragen, ob nicht schon in dem gewöhnlichen Bewusstsein Triebe vorhanden sind, welche die Richtung auf ein Ueberendliches in sich tragen. Schopenhauer will von „intellektualer Anschauung“ nichts wissen. Seine Ideenerkenntnis ist aber nichts anders als eine gesteigerte intellektuale Anschauung. Er gehört zu den Romantikern der deutschen Philosophie.

Die Lehre vom willensfreien Erkennen ist ohne Zweifel ein Edelstein in dem System unseres Philosophen. Für Augenblicke wenigstens umgibt uns Sabbatstille nach der „Zuchthausarbeit des Willens“. Freilich nötigt er uns, hinter das gewöhnliche Subjekt des Erkennens in unserem Bewusstsein ein aussergewöhnliches, und hinter die Objekte des einfachen erkennenden Subjekts das höhere Objekt der Ideenwelt zu setzen, ohne dass wir erfahren, wie das Erschauen der höheren Welt vor sich geht. [32])

Ist so das erkennende Subjekt reich an Vermögen, kann es allen Klassen von Objekten gerecht werden, so ist es zu verwundern, dass Schopenhauer vergessen hat, für einen Teil der Erscheinungswelt das erkennende Organ anzugeben. Die Kausalität, so führt er aus, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf, als Ursach im engsten Sinne, als Reiz und als Motiv. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Tier, nicht auf anatomischen oder chemischen

Merkmalen. Der Reiz beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen und den vegetativen, daher bewusstlosen Teil des tierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Wirkung und Gegenwirkung sind hier nicht gleich, wie im unorganischen Reich, aber der Reiz bedarf noch des Kontaktes und der Dauer, während das Motiv nur wahrgenommen zu werden braucht, um zu wirken. Wenn Schopenhauer auch nicht so weit geht, wie Fechner, so gesteht er doch auch den Blumen und Bäumen ein Analogon von Bewusstsein, einen Anhauch von Freude und Leid zu. Auch hier ist Wille und Lebenskraft zu spüren. Aber welches Vermögen unserer Seele richtet sich auf diesen Teil der Natur, auf die Physiologie der Pflanzen- und Tierwelt, und wendet den Satz vom Grunde, vielleicht könnte man sagen, sentiendi, an? Die Antwort scheint gegeben in den Worten: „Immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse, zuerst zwischen dem eigenen Leib und den anderen Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht: dann zwischen diesen Körpern untereinander, wo nun das Kausalitätsverhältnis unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursach, Reiz und Motiv, nach welchen dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verstande allein verstanden wird. Sind es nun von jenen dreien die Ursachen, denen er nachspürt, so schafft er Mechanik; sind die Reize der Leitfaden, so wird er Physiologie der Pflanzen und Tiere zu Stande bringen; hat er sich auf die Motivation geworfen, dann fördert er Moral zu Tage.“ Allein, streng genommen, wendet der Verstand den Satz vom Grunde des Werdens, der innere Sinne den des Handelns an, beide haben ihre Gebiete, die konkreten Gegenstände der realen Welt und das wollende Ich, für die dritte Form der Kausalität aber fehlt das spezifische Vermögen; dem organischen Leben steht kein Korrelat gegenüber. [33])

Versuchen wir unsere kurzen Darlegungen wieder durch ein Schema zu verdeutlichen, so entsteht etwa folgendes Bild:



Schon Herbart hat es an Schopenhauer getadelt, dass er in der alten Vermögenstheorie befangen geblieben sei. Andere haben sich an der Vielheit der Vermögen gestossen und gemeint, er könne mit etlichen derselben tun, was er mit den Kategorien Kants getan habe. Joseph sieht nicht ein, wozu es zur Begriffsbildung eines besonderen Vermögens bedurft habe, wenn der Wille die Abstraktion und die Lenkung des Vorstellungslaufes besorge. Ueberweg will die vier Gestalten des Satzes vom Grunde und damit die Vermögen auf zwei reduzieren, auf die beiden die schon Kant und Frühere unterschieden hätten, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formulieren lässt: jede Veränderuug hat eine Ursache, die aus dem inneren Grund und der äusseren Bedingung besteht, und auf den Satz des Erkenntnisgrundes, der besagt, dass die logische Verkettung der Urteile untereinander im Schliessen dem objektiv-realen Kausalnexus entsprechen muss. Leonhard meint: Anselm

von Canterbury leite aus dem Begriff Vollkommenheit den Vollkommenen ab, Schopenhauer aus dem Begriff des Sein den des Folgens aus gegebenem Grunde. Beides sei gleich falsch. Einen Seinsgrund gebe es nicht. Ohne Vernunft lehre die Anschauung nur Tatsachen, nicht Notwendigkeit. Der Seinsgrund sei Erkenntnisgrund in Anwendung auf Gegenstände von räumlicher Ausdehnung. Mit der Wechselwirkung habe Schopenhauer auch den Seinsgrund verwerfen müssen. Der Ausdruck „Kausalität von Innen gesehen“ aber sei ein durch die Metaphysik beeinflusstes Wort. Der Philosoph hebe ja auch selbst unter den Erkenntniskräften Verstand und Vernunft hervor. Durch die vielen Vermögen werde die Einheit der Persönlichkeit nach ihrer intellektuellen Seite aufgelöst. — Allerdings scheint das bisweilen so, vor allem wenn die einzelnen Vermögen so scharf geschieden werden und wenn gesagt wird, jedes Organ habe sein eigenes Ich. Allein über dem Gesetz der Spezifikation ist das der Homogeneität nicht vergessen. (cf. S. 26 f.) Die Gehirnkräfte laufen in einem Punkt zusammen und dieser Punkt zieht sogar das Subjekt des Wollens in sich hinein. Man kann sagen, dass grade Schopenhauer nach Einheit der Persönlichkeit strebt, so schwierig er sich selbst diese Einheit macht. Kants Satz: das „Ich denke“ müsse alle unsere Vorstellungen begleiten, hält er für unzureichend, weil das Ich als eine unbekannte Grösse selbst der Erklärung bedürfe. Das, was dem Bewusstsein Einheit gebe, könne nicht selbst durch das Bewusstsein bedingt, also nicht Vorstellung sein; vielmehr müsse es das Prius des Bewusstseins sein, der Wille. Joseph rühmt es denn auch geradezu als ein psychologisches Verdienst unseres Philosophen, das er die Selbstständigkeit der Bewusstseinselemente aufgehoben und zu Funktionen eines einheitlichen Willens herabgesetzt habe. [34])

Fragen wir nun Schopenhauer, was unser Intellekt, diese vom Willen getriebene „Vorstellungsmaschine im Hirnkasten“ mit ihrem komplizierten „Räderwerk“ erreicht, so ist die Antwort zunächst eine niederschlagende. Bei unserem Philosophen ist alles armselig, auch die Erkenntnis. Die Hälfte unseres geistigen Lebens bleibt uns überhaupt verborgen; aber auch, wenn wir zum Bewusstsein kommen, was haben wir davon! Es ist ja doch alles Illusion um uns her, Traum und Wesenlosigkeit. Es hängt ja doch alles nur an dem Faden unseres armen Intellekts. Die Welt ist unsere Vorstellung; esse est percipi! Der Verstand ist durch seine Ein-

richtung genötigt, die Sache so anzuschauen, als ob ein Ding Ursache der Sinnesempfindung wäre, in der Tat aber ist es nicht also. Es gibt keine transzendente Kausalität und das Objekt ist blos die Projektion der Empfindung nach Aussen. Der Intellekt ist ein Zauberer sondergleichen. Das Hirn ist alles, Meister, Werk und Stoff; mit dem principio individuationis schafft es das ganze Elend der Welt. Sollte es aber ein Ding an sich geben, so ist es von undurchdringlicher Dunkelheit umhüllt, und wir schauen nimmer, wie es ist. Schon Kant, die Alten, vor allem aber die Weisen der Inder hätten die Nichtigkeit der Welt erkannt. — Und wie wenige Menschen hat die Natur mit Verstand begabt! Wie gering an Zahl ist die intellektuelle Aristokratie! Vom geistigen Standpunkt aus betrachtet, ist die Welt ein Narrenhaus. Schopenhauer „fügt der moralischen Geringschätzung der Menschheit durch Kant die intellektuale hinzu". Und es ist keine Hoffnung, dass es besser werde. Er zweifelt an der Entwicklungsfähigkeit des Menschengeschlechts. — Diejenigen nun aber, welche zu erkennen und zu denken sich wirklich bemühen, stossen auf zahllose Hindernisse, offene und versteckte, eigene und fremde. Vor allem ist der Wille ein rücksichtsloser Störenfried und Despot, der seinen Sklaven, den Intellekt, tyrannisiert, ignoriert, zum Narren hält. In dem langen 19. Kapitel des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" wird diese Beeinflussung des Geistes geschildert. Cartesius und Spinoza machen den Willen zum Diener des Gedankens; Schopenhauer dreht das Verhältnis um. Aber auch Beifall und Tadel, Drohungen und Bestechungen, Nutzen und Schaden, Täuschungen und Lügen trüben unser Denken; das verworrene Gebrause der Welt, der Kampf ums Dasein, Parteiungen und Vorurteile, der immer mehr zunehmende äussere Lärm, der für ein feineres Gemüt unerträglich ist, rauben uns die Freude am Sinnen und Forschen. Dazu kommen die eigenen Schwächen: Interesselosigkeit, Trägheit, Feigheit, die selbst einem Kant nicht ganz ferngeblieben sei, Ermüdung, Ueberarbeitung, Alter etc. Es scheint unserem Philosophen eine Genugtuung zu gewähren, alle die Hindernisse aufzuzählen, die dem denkenden Menschen in den Weg treten. Aber so bleibt unser Wissen Stückwerk, Rätsel, mattes Spiegelbild, wie schon Paulus sagte. „Unser Bewusstsein ist ein wunderliches Gemisch von Vorstellungen und Denkbruchstücken, ein Chaos, in dem die edelsten Gedanken sich ablösen mit nichtigen und gemeinen." Fast sollte man die Wahnsinnigen

glücklich preisen. Volkelt versteht den Pessimismus Schopenhauers in diesem Punkte. Vielleicht hänge er zusammen mit einer besonders sensiblen Natur. Aber auch Plato und Pindar, Shakespeare und Calderon, Kant und die Upanischaden hätten die Verwandtschaft von Leben, Traum und Nichtigkeit eingestanden; ja, man stehe damit auf christlichem Boden. — Auffallend ist nur, dass Schopenhauer die Erkenntnis der Wertlosigkeit der Dinge und des Traumhaften unseres Geisteslebens seinen höchsten Trost nennt, an dem er sich noch im Sterben aufrichten werde. — Und damit kommen wir zu der anderen Seite des Bildes. Nicht deshalb ist die Erkenntnis der Flüchtigkeit der Erscheinungen für den Philosophen ein Trost, weil er ein hoffnungsloser Pessimist und Selbstquäler wäre, sondern auch in seiner Unvollkommenheit kann der Intellekt uns reich und glücklich machen, auch die verschleierte Wahrheit kann uns erheben und beseligen. Der gewöhnliche Mensch weiss nicht, wie dürftig seine Erkenntnis ist; darum ist er nicht traurig. Der Eingeweihte sieht die Mängel, aber auch das Erreichte tritt ihm ins Licht. Wir haben bei Besprechung der einzelnen Geisteskräfte gesehen, in wiefern Erkenntnis überhaupt möglich ist. Drei Arten derselben aber sind dem Philosophen besonders wichtig. Auf der Grundlage der apriorischen Formen unseres Geistes baut sich die apriorische Erkenntnis auf, die absolute Sicherheit gewährt. Nächst ihr können wir der intuitiven Anschauung vertrauen: sie ist die echte, ihres Namens würdige Erkenntnis. Ueber allem Schauen aber steht das willensfreie Erkennen in seiner erlösenden Kraft. Hier ist der Diener grösser als sein Herr. Hier ist es der Intellekt, der den Willen läutert und adelt; wie denn zuletzt überhaupt nicht der Wille, sondern der Geist dem menschlichen Angesicht Schönheit und Würde aufprägt. Mit Recht weist Haym darauf hin, was so aus dem elenden Intellekt wird. Erst ist er völlig unfähig, dann findet er das Ding an sich, und endlich wird er genial und ein Erlöser. — Ausser Plato und den indischen Weisen, ist es vor allem Kant, dessen Denkarbeit auf Schopenhauer einen tiefen Eindruck gemacht. Sie habe der Welt Licht und Reichtum gebracht. Noch höher aber als seines Lehrers Leistungen schätzt er die eigenen ein. Er habe Kants Denken zu Ende geführt. Seine Lehre bringe Uebereinstimmung und Zusammenhang in das Gewirre der Erscheinungen, sie löse die unzähligen Widersprüche, die von jedem anderen Standpunkt aus sich darböten. Wohin sein Auge geschaut, die Dinge hätten Offenbarungen zu

ihm geredet. Durch Verstand und Sinne nahm sein Geist Nahrung aus der Welt und er konnte nicht begreifen, warum ihm sich erschloss, was Andern verborgen blieb. Wie eine Springflut kamen die Gedanken über ihn. Bei jeder Verwunderung ging ihm die Ahnung des Erkennensollens auf. Die Widersprüche lösten sich in Harmonie, sodass sich ihm zuletzt die Welt darstellte als „ein architektonisch gefügtes Ganze". „In den blindesten Zufällen hörte er den Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielen." Zeit, Vermögen, Gesundheit, Verkehr kamen seinen Neigungen entgegen. Kurz, der Pessimismus schlägt in Optimismus um, in die bestimmte Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit, auf Licht und Tag, und er, der zur Bescheidenheit mahnt, weil unser Wissen nichts sei, brüstet sich mit seinem Erkennen und setzt an die Stelle des von ihm verachteten positiven Dogmatismus, den um kein Haar breit besseren negativen, der selbst Gott vom Throne stösst. — Ein Widerspruch scheint es zu sein, dass Schopenhauer ein Subjekt sterben lässt, das solcher Leistungen fähig ist. Plato schloss: Das Subjekt ewiger Ideen kann nicht selbst unewig sein. Aber auch unser Philosoph redet von der Unsterblichkeit der Seele. Das reine Subjekt des Erkennens geht, wie der Kern unseres Wesens, nicht unter. Das Leben war ein Traum; der Tod wird Erwachen sein. „Ich glaube, dass wenn der Tod unsere Augen schliesst, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist." [35])

Blicken wir am Ende unserer unvollkommenen Ausführungen zurück, so könnten wir über die Psychologie in Schopenhauers Erkenntnistheorie etwa das folgende Urteil aussprechen: Seine Erkenntnistheorie ist mit Psychologie und Metaphysik, seine Psychologie des Erkennens ist mit Metaphysik, Erkenntnistheorie und Physiologie vermengt. Seine Philosophie schwankt zwischen Wissenschaft und Kunst; auch seine Erkenntnispsychologie wird romantisch und mystisch. — Die Metaphysik trieb ihn zu der schroffen Trennung von Wille und Intellekt, zur Leugnung des Gefühlsvermögens. Sie liess ihn den Willen hoch erheben über den Geist: „Der Wille ist metaphysisch, der Intellekt ist physisch"; „Der Wille ermüdet nie, der Intellekt pausiert im Schlafe vollständig;" sodass wir dann eigentlich zeitweise ein Hirn hätten, das nicht mehr Erkennen-Wollen, objektivierter Erkenntniswille wäre. — Die Schwierigkeiten, welche die Erkenntnistheorie der Psychologie bereitete, haben wir

kennen gelernt. Einen Punkt könnten wir noch nachholen. Schopenhauer will den Denkmechanismus, den Kant zu kompliziert gestaltet habe, vereinfachen. Er kennt nur eine Kategorie, die Urkategorie der Kausalität, die sogar Raum und Zeit in sich aufnimmt. So entsteht ein „Monismus des Systems", der doch von einem zu gewalttätigen Zuge nach Vereinfachung zeugt, wie Volkelt einmal sagt. Und nur dadurch, dass Schopenhauer den Satz vom Grunde eine vierfache Form annehmen lässt und jeder dieser Formen ein Vermögen zuweist, dem sie als Organon dient, kann er zu seiner Psychologie kommen. — Dass er das Denken von Hirn und Nerven abhängig machte, ja gradezu physiologische und psychologische Vorgänge verwechselte, haben wir auch hervorgehoben. Endlich haben wir zugeben müssen, dass die Lehre vom willensfreien Erkennen in den Bereich der Mystik führe. — Harms behauptet: „Empirische Psychologie sei keine eigentliche Wissenschaft". Schopenhauer will nicht einmal empirischer Psychologe sein. So kennt er keine psychologische Methode, es fehlen bei ihm Entwicklungen und Analysen. Es wird nicht gezeigt, wie aus dem Willen die Erkenntnis entsteht, und ein Vermögen aus dem andern. „Empfindungen, anschauliche Vorstellungen und Begriffe, die letztgenannten eine Pyramide bildend, von den inhaltreichsten bis zu den inhaltleersten aufsteigend: Das ist alles, was wir über die Geschichte der intellektuellen Funktionen erfahren". Auch die Bewertung der Vermögen ist eine subjektive, willkürliche. So wird die Empfindung gering geschätzt. Sie ist nur ein „Handlanger, der Steine herbeiträgt". Und doch, was sollte der Bauherr machen mit all seiner Geschicklichkeit und seinen Plänen, wenn ihm das Material zum Bauen fehlte! Woher käme die Verschiedenheit, der Reichtum der Vorstellungen, ohne die Empfindung! So wird die Vernunft zurückgesetzt gegen den Verstand; obwohl die Vernunft die Würde des Menschen ist, die ihn über das Tier erhebt. — Auch die Arten des Erkennens werden ohne Begründung verschieden eingeschätzt. Nicht nur das Denken des Ungebildeten, auch das des Mathematikers, Theologen, mit Begriffen arbeitenden Philosophen wird verachtet. Bald soll nur das normale Erkennen Wert haben, und dann wird das Hellsehen gepriesen, bei dem man mit dem Hirn eines anderen denkt. Die Kräfte des Geistes sollen ein Geschenk der Natur sein, und dann werden die verspottet und beleidigt, die sie nicht besitzen. Einmal begründet der Wille, ein andermal der willensfreie Intellekt den Wert des Individuums. Von diesem Standpunkt gesehen ist

das Resultat der Geistesarbeit, wie sie selbst, beklagenswert; von jenem ist es befriedigend und erhebend.[36])

Grösser als solche Mängel scheinen die Vorzüge der Schopenhauerschen Erkenntnispsychologie. Kant hatte ihm die „einzigartige Stellung des vorstellenden Subjekts zum Bewusstsein gebracht und ihm das ursprünglich Gesetzmässige der Intelligenz gezeigt". Nun will er seinem Lehrer auch auf diesem Gebiet nachgehen und seine Arbeit weiterführen und vervollkommnen. Scharf sondert er die Klassen der Objekte und die ihnen entsprechenden Erkenntniskräfte und gibt ihnen Namen. Es ist von den Psychologen oft darüber geklagt worden, dass es an einer festen Terminologie fehle. Schopenhauer bemüht sich Wandel zu schaffen. Was man mit Verstand und was man mit Vernunft zu bezeichnen habe, darüber z. B. hat er keine Unklarheit gelassen. Wie schwankend waren diese Bezeichnungen selbst bei Kant! — Aber nicht nur die Namen werden festgestellt. Auch die Funktionen und Leistungen werden in klares Licht gerückt. In wieviel Punkten Schopenhauer auch geirrt haben mag, im allgemeinen ist er mit seiner Lehre von der Intellektualität der Anschauung sicher auf dem richtigen Wege, urteilt Volkelt, der die Schwächen dieser Lehre wohl durchschaut hat. Die gleiche Ansicht hat von Hartmann. Auch Kant erkläre die Kategorie der Kausalität für eine der wichtigsten unter den Verstandesfunktionen und habe Schopenhauer gegenüber Recht, dass es keineswegs die einzige hierbei in's Spiel kommende sei. Aber Kant habe überhaupt den Entstehungsprozess der Sinneswahrnehmung, in dessen Erkenntnis die moderne Psychologie so bedeutende Fortschritte gemacht habe (Wundt), noch nicht einer näheren Untersuchung unterzogen, und Schopenhauer tue dies wesentlich nur in Bezug auf die Kausalität, aber hier auch mit einer für seine Zeit bewunderungswürdigen Schärfe des Einblicks. — Es wird unseres Philosophen Verdienst bleiben, die mehr erkenntnistheoretische und abstrakte Ansicht und Auffassung Kants auf psychologischem und physiologischem Wege anschaulicher gemacht und berichtigt zu haben. Auch Helmholtz stimmt, wie wir schon andeuteten, hier mit ihm überein. Anderen ist die Lehre von der Intellektualität der Anschauung, wie die Unterscheidung von Verstand und Vernunft, von Tier und Mensch, noch ein wertvolles Zeugnis gegen den Materialismus geworden. — Volkelt fährt an der eben erwähnten Stelle fort: Schopenhauer habe zugleich eine empfindliche Lücke in Kants Raumlehre ausgefüllt. Kant begnüge sich damit, die Raumanschauung als eine apriorische

Form der Sinnlichkeit zu erweisen; er lasse sich nicht darauf ein, auch nur zu fragen, ob eine Entwicklung der apriorischen Raumfunktion in der Zeit unmittelbar nach der Geburt und weiterhin stattfinde und wie sich diese Entwicklung vollziehe. Die Entwicklung der Raumanschauung liege gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises. So ergänze Schopenhauer die Aprioritätslehre Kants durch die Einführung eines berechtigten empiristischen Gesichtspunktes und mache sie erst für die psychologische Forschung verwertbar. Das ist richtig. Allerdings könnte auch hier hinzugefügt werden, dass Kant kein Psychologe sein wollte; ihm lag der wissenschaftliche, nicht der psychologische Raum am Herzen. Raum-Psychologie und -Physiologie hat er nicht sowohl unterlassen, weil sie „ausserhalb seines Gesichtskreises" lagen, als vielmehr weil er andere Zwecke verfolgte. Jedenfalls aber ist die Berücksichtigung der Physiologie überhaupt Schopenhauer hoch anzurechnen, wenn er auch oft zu weit darin geht und sich in manchen Fällen geirrt haben mag. Vor allem finden viele Anomalien des Seelenlebens nur so ihre Erklärung.[37])

Wir haben wiederholt hervorgehoben, dass Schopenhauer ein besonderer Freund der anschaulichen Erkenntnis ist. Alles Erkennen, ausser dem begrifflichen, ist intuitiv. Vier Arten der Intuition gibt es für ihn. Zunächst die Wahrnehmung der Einzeltatsache der äusseren Erfahrungswelt durch den Verstand, dann das Erfassen des formalen Teiles der vollständigen Vorstellungen durch die reine Sinnlichkeit, weiter das Erkennen des inneren Kernes, des Wesens aller Dinge durch den inneren Sinn, und endlich das geniale Erschauen der Ideenwelt. Man könnte noch das unbewusste Verknüpfen und Beurteilen des Geschauten hinzunehmen. Es ist nun behauptet worden, die Einschätzung der anschaulichen Erkenntnis sei eine übertriebene, ja man hat bezweifelt und bestritten, dass es überhaupt eine dem Empfinden und Fühlen nahestehende, instinktive, prälogische Intuition im Schopenhauerschen Sinne gebe. Harms sagt: Der Begriff eines bewusstlosen Geistes sei eine contradictio in adjecto, wenn damit mehr, als gewisse Tatsachen der Erfahrung, wie die Zustände der Ohnmacht, des Schlafes, des Nachtwandels, der Narkose etc. bezeichnet werden sollten. Von Kirchmann nennt einen solchen Begriff ausserordentlich bequem, man könne damit seine Unwissenheit zudecken, so oft es einem beliebe. Er sei so bequem, wie der Begriff der Lebenskraft für das Gebiet der organischen Vorgänge. Für die wissenschaftliche Erkenntnis aber sei er höchst bedenklich. Leonhard erklärt die Anschauung,

ausser der Raum- und Zeit-Anschauung, für ein Werk der Reflexion, und auch H. Maier bezweifelt, dass es eine der diskursiven Gliederung sich entziehende Intuition gebe. Andere dagegen haben das Unbewusste im Seelenleben anerkannt: so Fries, Schelling und besonders von Hartmann. Auch Volkelt lobt die Hervorhebung des Unwillkürlichen der Verstandesarbeit. — Wenn wir die wahre Meinung Schopenhauers wiedergeben wollen, müssen wir an die Relativität seiner Behauptungen denken. Schon Leibniz hat das Unbewusste als einen unendlich kleinen Grad des Bewusstseins aufgefasst. Ebenso legt es Helmholtz aus. Und nicht anders denkt zuletzt Schopenhauer. Wir denken ohne zu bedenken. Es denkt in uns. Es gibt eine Tätigkeit, die „von Erkenntnis begleitet, aber nicht geleitet ist". „Ganz" klares und deutliches Bewusstsein tritt erst mit der Vernunft ein. Bewusstlosigkeit ist ihm ja auch nicht Unwissenheit. Im Gegenteil: Aus der Ruhe im Blick der Tiere spricht die Weisheit der Natur; sie sind der „unbewussten Allwissenheit" der grossen Mutter teilhaftig, und ihr Erkennen ist noch nicht durch die Verdünnung und Verflüchtigung der Reflexion getrübt. So erklärt auch von Hartmann: Da ich es bin, durch welchen der Begriff des Unbewussten weiteren Kreisen geläufig geworden ist, so kann ich nicht umhin, gegen einen Missbrauch dieses Begriffes Verwahrung einzulegen. Es gibt keinen absolut unbewussten Bewusstseinsinhalt, sondern höchstens einen Bewusstseinsinhalt, der nur Inhalt eines unmittelbaren, nicht reflektierten Bewusstseins ist. Von Hartmann sagt noch über Schopenhauer: Wenn es unrichtig wäre, dass die Verstandesfunktion der kausalen Synthese jenseits des Bewusstseins liege, so wäre es auch unrichtig, ihre Apriorität zu behaupten; träte sie erst als begrifflich diskursive Reflexion an die fertige Erfahrung heran, um sich nachträglich mit derselben rationell zu beschäftigen, so wäre sie, auch als ursprüngliche Verstandesform, doch nur ein Posterius, kein bedingendes Prius der Erfahrung, so wäre sie nicht a priori in dem durch Kant eingeführten erkenntnistheoretischen Sinne. Schopenhauers einzig möglicher Beweis für die Apriorität der Kategorie der Kausalität beruhe also ausschliesslich auf dem Nachweis der Unbewusstheit ihrer typischen Funktion, womit der einzig richtige Weg für die Behandlung des a priori eingeschlagen sei. — Die Trennung zwischen intuitiver und vernunftmässiger Geistestätigkeit ist bei Schopenhauer nicht immer scharf; so sagt er z. B. Verstand und Vernunft unterstützten sich „immer" wechselseitig. Auch gibt er keine Grenze an zwischen dunkel-

bewusstem und Unbewusstem. Seine Anschauungslehre ist nicht einwandfrei. Aber dennoch stellt sie eine „erfrischende“ Seite seiner Philosophie dar. Er hat das Unsichere, Verlassene, Tappende des Intellekts gefühlt, sobald er auf sich allein angewiesen ist. Die Sicherheit, die Freude, die Ruhe und der Friede müssen höher sein als die Vernunft. Darum werden wir von ihm aufgefordert zum Schauen, zur Versenkung in die Wahrheit der Natur. Begriffe sind unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen. Die, welche gedruckte Bücher studieren, mögen gelehrt sein; aber die Denker, die Genies, die Welt-Erleuchter und Förderer des Menschengeschlechts haben unmittelbar im Buch der Natur gelesen. Der geistige Erwerb eines Bücher-Gelehrten gleicht einer grossen Palette, voll bunter Farben, allenfalls systematisch geordnet, aber ohne Harmonie, Zusammenhang und Bedeutung; der geistige Besitz eines Selbstdenkers dagegen sieht aus wie ein schönes Gemälde, das lebendig hervortritt, mit richtigem Licht und Schatten, gehaltenem Tone, vollkommener Harmonie der Farben. Die Natur ist der untrügliche Probierstein der Wahrheit in uns. An sie gehalten, bewährt sich das Wahre und die Lüge fällt vor dem Blick, den das Anschauen der Natur gestärkt und geheiligt hat, sagt Otto Ludwig. P. Cornelius nennt die Anschauung den Atem, den Sauerstoff des Geistes, und für Nietzsche haben nur die „ergangenen“, nicht die ersessenen Gedanken Wert. Auch wir lieben unwillkürlich die, welche uns anschauen lehren. Wer erfreute sich nicht an den Bildern Ludwig Richters, an den Geschichten Roseggers! Jesus redete fast nur in Gleichnissen und Bildern. — Schopenhauer ist ein Gegner der Bücher und ihrer abstrakten Begriffe. Er spottet über die Zerlesenen, die nach jedem Produkt greifen, das ihnen hingehalten wird. Man sieht ihnen die Erschöpfung und Abnutzung des Geistes durch widernatürliche Anhäufung toter Begriffe an; sie machen oft gradezu einen einfältigen Eindruck. Es leuchtet ein, wie wichtig solche Gedanken unseres Philosophen sind; nicht zum wenigsten für die Pädagogik. Es ist nicht nur für die Mathematik ratsam, den Euklidischen Beweis durch die Anschauung zu erläutern — überall soll, wenn es möglich ist, die Natur, oder wenigstens das Bild, der Rede zur Hülfe kommen. Insonderheit müsste der Religionsunterricht viel anschaulicher gestaltet werden. Das Begriffliche, Abstrakte, Tote vieler Lehrbücher und Katechismen ist ein schlimmes Hindernis befriedigenden Unterrichts. Langeweile ist der Tod der Aufmerksamkeit und des Interesses. Langeweile ist

nach Schopenhauer: Nicht-Schauen-Können. Was uns langweilt, stossen wir aus unserem geistigen Organismus sobald als möglich wieder aus. Wichtig sind des Philosophen Weisungen auch für das Verständnis der Kunst. Es ist gut, wenn wir warten lernen vor einem Kunstwerk, bis es anfängt, uns etwas zu sagen. Oder vielmehr bis der Meister zu uns redet. Der Künstler will uns lehren mit seinen Augen in die Welt zu blicken. Dass er diese Augen hat, ist Gabe des Genius, dass er uns diese Gabe leiht, ist sein Verdienst. In den Kunstwerken haben wir die Blüte, das Schönste der sichtbaren Welt vor Augen; leider immer nur für kurze Augenblicke. Und nicht Jeder hat ein Verständnis für sie. Manche sind so sensibel von Natur, dass sie bei dem Anblick eines Werkes der Kunst in Tränen ausbrechen; andere fühlen nichts. Jedenfalls müssen wir unsere Seele dem Schönen erschliessen und uns, unser Ich und seine selbstischen Zwecke vergessen, wie die heilige Cäcilie auf dem Bilde Raphaels.[38])

Auch für das religiöse Leben sind Schopenhauers Gedanken nicht ohne Wert. Volkelt, der ihm auch hier gerecht wird, nennt die Lehre vom willensfreien Sich-Vertiefen „eine sinnige religiöse Ergänzung des philosophischen Erkennens“. Kant liess der Religion Raum, Schopenhauer nicht minder. Er erkennt das metaphysische Bedürfnis der Seele unumwunden an und legt auch Wert auf seine Uebereinstimmung mit vielen Lehren Christi und der christlichen Kirche. Kant warnte vor Dogmatismus und Materialismus; Schopenhauer vor Rationalismus. Kants Warnungen entsprangen dem rationalen, die Schopenhauers dem irrationalen Denken. Er sagt uns immer wieder: Das Höchste und Tiefste erschauen und erleben wir nicht durch Vernunftüberlegungen, wir errechnen, erzwingen es nicht; es fällt uns in den Schoss, ohne Verdienst. Es offenbart sich uns, wenn nicht unser empirischer Mensch, sondern das Ewige in uns ihm entgegenkommt. Und an dem gemessen, was dann sich uns offenbart, ist alles andere Erkennen mangelhaft und arm. Dieses Erschauen läutert, erhebt, erlöst. Freilich andemonstrieren lässt es sich nicht. — Hier liegen ernste Mahnungen für den religiösen Rationalismus. Schopenhauer hält Vernunft und Religion scharf auseinander. Die Religion ist das Höhere. Die sogenannte Aufklärung vergisst den Unterschied zwischen Kopf und Herz und lässt das religiöse Leben unter dem Sonnenbrand des Intellektualismus verdorren. Das Mystische darf nicht verbannt werden aus der Gottesverehrung. Auch Augustin und Luther hätten es beibehalten,

sagt Schopenhauer. Wie er urteilt auch der schon erwähnte Romanes. Nach seiner Ansicht wäre es gegen die Vernunft, wollte man voraussetzen, dass Gott durch die Vernunft erkannt werden könnte. Er müsse, wenn er überhaupt erkennbar sei, durch Anschauung erkannt werden.“ [39])

Das anschauende Erleben ist ein wertvoller Bestandteil der Schopenhauerschen Philosophie. Nicht minder der dunkle Wille. Der Einfluss des Willens mag übertrieben worden sein. Schopenhauer muss ihn selbst einschränken, und kommt dabei bis an die entgegengesetzte Grenze; aber es ist ihm zu danken, dass er den Gegensatz von Wollen und Erkennen in uns deutlich hervorgekehrt hat. Bis dahin war das in der Psychologie mit solcher Klarheit noch nicht geschehen. Ueberhaupt, so schreibt Volkelt, kann seine Psychologie als Einspruch gegen die zuweitgehende vereinheitlichende und harmonisierende Betrachtungsweise in psychologischen Fragen, wie sie die Regel bildet, angesehen werden. Die Psychologie hat auch die Risse und Reibungen, an denen das Seelenleben leidet, auch das Mangelhafte und Bedenkliche, das Unheimliche und Gefährliche, das in der Einrichtung des Seelenlebens liegt, nachdrücklich hervorzuheben. Und Lehmann urteilt: So richtig es vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus sei, das erkennende Bewusstsein und seine Funktionen als das Primäre, ja als das allein Gegebene anzusehen, so falsch sei es, wie die Psychologie des 17. und 18. Jahrhunderts es getan, diejenigen Faktoren des Seelenlebens, welche nicht in das Gebiet des Intellektuellen fallen, ganz oder teilweise unberücksichtigt zu lassen. Wenn die heutige Psychologie von solcher Einseitigkeit frei sei, so habe, neben Schelling, zweifellos Schopenhauer zu dieser vertieften Auffassung die Anregung gegeben. — Jedenfalls wirft die starke Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen ein helles Licht auf viele Erscheinungen auch des sozialen Lebens. Die Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters ist ein metaphysisches Vorurteil unseres Philosophen, dem er selbst die Spitze abbricht durch die läuternde und umwandelnde Kraft, die er der Erkenntnis des Schmerzes, der Schule des Leidens und der ethischen Genialität zugesteht. Es ist auch richtig, was man ihm nachgesagt: er kenne nicht den Segen der Arbeit und des Kampfes. Aber trotzdem hat er Recht: wie schwer ist es, die Leidenschaften des Einzelnen und der Massen zu zähmen, sich selbst zu besiegen! Der Wille ist ein „ungestümer Drang, dem herabstürzenden Wasserfall vergleichbar“.

„Der Tod des Sokrates und die Kreuzigung Christi gehören zu den grossen Charakterzügen der Menschheit.“ „Wer die Macht der Sünde, auch der Erbsünde, nicht anerkennt, kann niemals Geschichte verstehen.“ Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, und gerade seine Schwäche ist oft seine furchtbare Stärke. — Die Lebensauffassung Schopenhauers ist ernst. Das gefällt ihm auch so sehr am Christentum, dass es ernst ist. Das heitere lachende Christentum des Rationalismus ist ihm zuwider. Der Ernst des Lebens allein lehrt uns auch das wahre Mitleid mit der ganzen Kreatur und erinnert uns an unsere Pflichten gegen sie.

Volkelt nennt die Erkenntnistheorie Schopenhauers stimmungsvoll. Sie ist es durch die Psychologie, die sie enthält Die Erkenntnistheorie unseres Philosophen mag weder konsequent noch originell sein, ihre Psychologie ist, trotz ihrer Mängel und Fehler, wertvoll. Sie ist reich an fruchtbaren Keimen, die auch schon viele Frucht gebracht. Sie ist kraftvoll durch die Persönlichkeit, die hinter ihr steht, die sie erlebt hat, belehrend durch die Schärfe der Beobachtung, ernst durch ihren Pessimismus, erfrischend durch ihren Optimismus, erhebend durch ihre Verbindung mit Kunst und Religion. Schopenhauer ist ein Repräsentant auch noch unseres Geschlechts mit seiner Bewunderung der Naturwissenschaft, seiner Lust zum Erkennen, seiner Unzufriedenheit mit dem Erreichten, seiner Sehnsucht nach Ruhe und Erlösung. Darum scheidet man von den Belehrungen eines Mannes, dessen empirischer Charakter in mancher Hinsicht abstösst, mit dem Gefühl der Dankbarkeit.

Literaturnachweis.

Citiert sind die Werke Schopenhauers nach der Ausgabe von Frauenstädt. 1891. Parerga 1877. — I und II bedeutet = „Welt als Wille und Vorstellung“; 4f = „Vierfache Wurzel“; S = „Sehen und Farbe“. P. = „Parerga“. E = „Ethik“. Volkelt = Arthur Schopenhauer, von Johannes Volkelt.

[1]) Fr. Harms, Bd. I, S. 373 f. Volkelt, S. 200 f.

[2]) Memorab. 562. II. 193. P. I 110. P. II 616. P. II, 20. I. 501.

[3]) v. Hartmann, Ding an sich, S. 31. R. Lehmann, Schopenhauer; Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, S. 177. Sigwart, zur Erkenntnislehre und Psychologie, S. 116; 119. Wundt, Grundriss der Psychol. 22.

[4]) I, 32. P. I, 72. II, 196 f. II, 312; 10. I, 33. P. I. 470 II, 47. Wille in der Natur, 20. II, 308. Harms 228. Frauenstädt, Einleitung. 78 f.

[5]) I, 322; 5 f. — 4 f. W. 141. II 225. P. II 48. v. Hartmann, Ding, S. 29. Volkelt S. 89 — 4 f. 141. Windelband, Stand der psychologischen Forschung, S. 18. v. Hartmann, Grundproblem der Erkenntnistheorie. S. 84. P. II. 237. 639.

[6]) I, 16 f; 4 f. W. 105. 144. 146. 154. Lehmann 186. Windelband 24.

[7]) II, 739. Lehmann 169. II, 131. 46 f. 89. Volkelt 106. I, 119 f. 126. II. 41. P. II, 114. Lehmann 182. Wille in der Natur 93.

[8]) Lehmann 170. Harms 104. II, 141, 142. J. B. Meyer, Kants Psychologie, S. 266. P. II, 111. 59. II, 321. 14 f. P. II, 17.

[9]) Volkelt 26 f. II, 225. Joseph, die psych. Grundanschauungen Schopenhauers, 175.

[10]) Ueberweg-Heinze, 1902, S. 91.

[11]) Volkelt, 77 Heinr. Maier, Logik und Erkenntnistheorie, 219 f. Volkelt, Kants Erk.-Th. 213; 233; J. B. Meyer 306. I. 497.

[12]) J. F. Fries, System der Logik, S. 5. I, 505 f. II 89; 194. Lehmann 166, 176 f. 199.

[13]) 4 f. 27. II, 20 f. I, 6. II 18. 419 f. 4 f. Vorr. XII. I, 5, 118. 4 f. 10%. II, 140. P. II 18 f.

[14]) 4 f. S. 31.

[15]) I, 117; 4 f. S. 57. I, 98. II, 200. S. S. 8; 20. II 36. Volkelt 101. 92 f. 4 f. 82. I 10 f. II 52 f. v. Hartmann, Grundproblem, 113 f. 14. Ding an sich S. 69. II 86. Maier 234 I 124.

[16]) I, 493. P. I 93. J. B. Meyer 40 f. I 61 f. E. 11. II 225. Volkelt 210. Joseph 19.

[17]) Harms 343 f. I 518. 529. 535. II 307 f. 293, 272, 322, 316. — 4 f. 145 f. II 424 f.

[18]) II 311, 314, 23. I, 35. Wille in der Natur 35. P. II 98. II 119, 159, 259, 264. — 4 f. S. 78. P. I 344; Lasson, Verhandl. der phil. Gesellschaft zu Berlin, 1879, S. 27. v. Hartmann, Grundproblem, 35. Volkelt, 200. II 315.

[19]) II 148 f. 189. — 4 f. S. 17, 27. I 34. 6. — 4 f. S. 160, 4. 90. 143. 150.

[20]) v. Hartmann, Ding an sich, 124. I. 14. II 30 f. I 26 f.

[21]) I 519 f. 527. I, 92. II 23 f. v. Hartmann, Ding, 17. Volkelt, Erk:-Th. 110 f. 124; 56 f. I 522, 526. — 4 f. 80, 81. I. 519, 523.

[22]) I 519. J. B. Meyer, 176. I, 63. P. II, 639. II, 77. 431. P. I, 244 f. 461 f. Volkelt 383.

[23]) II, 76 f. I 26, 77. — 4 f. 71. Moleschott, Kreislauf des Lebens, 388. II. 83. I. 94. P. I 468 f. I. 147, 161.

[24]) 4 f. S. 97 f. I, 41 f. II 23. 68, 175. I 507, 313, 537. Volkelt 108.

[25]) I 617. 609. 579. — 4 f. 113. 118. I, 63. — 4 f. 122, 125. II 181 f. Gedanken über Religion, von Romanes, ed. Dennert. S. 146.

[26]) I 614 f. — 4 f. S. 116. I, 610. II 251. I 477. I, 63, 50. II 155. 48. 68. I 68, 44. 538. Wyneken, Naturgesetz der Seele, S. 17. I 597. 100. II 163. 199. P. II 53.

[27]) 4 f. S. 130 f. 143. I 82 f. I Vorwort X. I, 13. II, 26. — 4 f. 151, I, 519. I, 65, 67. Volkelt 118. v. Hartmann, Ding, 122. Helmholtz, Wiss. Vorträge, III. Volkelt, E. Th. Kants, 248.

[28]) J. B. Meyer, S. 268 f. Fries, Logik, S. 38. 4 f. S. 30, 140 f. Wille in der Natur 68. II, 41. Willen in der Natur 90. v. Hartmann, Grundproblem. 85 f. Volkelt 170 f. I, 127. Wyneken 23. E. 36. v. Hartmann, Ding, 30. Volkelt 113. II 70, 79, 119. Lotze, Mikrokosmos, I, 238. II 219. P. I. 100. P. II. 236. E. 256.

[29]) 4 f. 102. I, 77. II 96 f. I 630. P. II, 66. II 105; I 80; 28; II. 178. P. I 462. II 131. Volkelt, 104.

[30]) 4 f. S. 145 f. II 145 f 63. P. II, 641. 54. Joseph 57 f. Volkelt 369 Dessoir, das Doppel-Ich S. 41. Volkelt, Kants Erk.-Th. 210. Fries, Logik 39. Lotze, Mikrokosmos I. S. 220. — II 79 f. 120. P. II 641. 4 f. 65.

[31]) I, 19. — 4 f. 89. — II, 4. P. I, 241 f. II. 64.

[32]) II, 417 f. I, 207 f. II, 155. II, 428 f. I. 453. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 191. Joseph 91 f. Volkelt 259 f. II, 143. I. 302. 218, 231, Windelband, Gesch. d. Phil. 34, 95. Oskar Wilde, De profundis.

[33]) 4 f. 46. II, 156. 4 f. 77.

[34]) J. B. Meyer, 65 f. Joseph, 66. Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Phil. 98. Leonhard, Beitrag zur Kritik der Schop. Erk.-Th. Diss. Bonn 91. Willen in der Natur, 24. II 153. E. 20. II 314 f. I 535. Joseph 79.

[35]) P. II. 44. 58. II 325, Willen in der Natur 54. II 150 f. 162. I 173. II 224 f. P. II 35 f. II 34. P. II. 64. I Cor. 13, 12. Volkelt 49, 78. I 447. I, 144. II, 155. II, 232, 233. P. II, 674. II, 206. P. I, 183. I, 595. P. II. 57. Volkelt 53. I, 43. P. I, 117. II, 269. P. II, 289. II, 528 f. 562, 572. Volkelt 333.

[36]) P. II, 104. II, 272. v. Hartmann, Ding, 83. Harms 106. Joseph 66. II, 21. P. II, 52. II. 144. P. I, 202. II, 240. Volkelt 108. 368.

[37]) Volkelt 114. 105. 369. v. Hartmann, Ding, 67.

[38]) Harms 283. v. Kirchmann in den Verh. der phil. Ges. Berlin 1879. S. 31. Leonhard s. o. 34. Maier, S. 219. I, 136. II, 175. Willen in der Natur 68 f. v. Hartmann, Grundproblem 70. Ding 67. I, 27. II, 27. Volkelt 129. P. II 526 f. II, 162. 84 f. 92. I, 230, 315. II, 462. I. 316.

[39]) II, 177. 183. 185. Romanes, 147. II Cor. 12,1—4.

[40]) Volkelt 209. Lehmann 177. Volkelt 378. 220. II 238. 4 f. 122.